سياسات الهوية في الثورة السورية

الدروز نموذجاً

جاد الكريم الجباعي

ملخص

يتناول البحث موقف الدروز من الثورة السورية وتداعياتها، ومن الحرب الجارية، على خلفية التجربة التاريخية للدروز السوريين، في محافظة السويداء، إذ لا يستقيم النظر إلى الدروز في جميع أماكن تواجدهم على أنهم كتلة واحدة، من دون التضحية بأثر البيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وهو أثر حاسم في تشكيل الذوات الفردية والجمعية، وتحديد كيفية تفكيرهم وإدراكهم وتقديرهم وعملهم، وتحديد مواقفهم. ما يعني أن هناك بيئات درزية، أو مجتمعات درزية صغيرة مختلفة، على الرغم من رابطة العقيدة وروابط القرابة التي تجمعهم.

وسيتتبع البحث سيرورة تطور اتجاهين وسما تجربة الدروز التاريخية، في جبل حوران، هما الاتجاه الاندماجي والاتجاه الاستقلالي، والعوامل التي أدت إلى تغيُّر مضمون كل منهما، من خلال علاقة الدروز بالسلطة المركزية من جهة، وصورتهم في ذهن هذه السلطة من الجهة المقابلة، وأثر عقيدتهم المذهبية في بناء تلك العلاقة وتشكيل هذه الصورة، وفي حياتهم السياسية بوجه عام. وعلى هذا الأساس سيتناول البحث المسائل الآتية:

1 – الدروز بين العقيدة والسياسة: آ – نبذة تاريخية عن الدروز السوريين في جبل حوران. ب – البيئة والأوضاع الاجتماعية. ج – المشاركة في الحياة السياسة. 2 – الثقافة والسلطة: آ – العصبيات العائلية والعشائرية (التنافس على المكانة والاعتراف). ب – المطالبة والمدافعة. ج – اختراق الطائفة وولادة الأيديولوجية الدرزية. 3 – الدروز بين خطابين: خطاب تحالف الأقليات وخطاب حماية الأقليات. 4 – موقف الدروز في محافظة السويداء من الحراك الثوري: آ – موقف الموالاة وتبريراته. ب – موقف المعارضة وتبريراته. ج – موقف الحياد المخاتل. 5 – نتائج واستخلاصات.

تجب الإشارة إلى أن اسم الدروز في البحث يحمل دلالتين واضحتين: الأولى اجتماعية، تحيل على شروط الولادة. والثانية أيديولوجية تحيل على الولاء المذهبي. الأولى هي الأساس، لأن البحث سيتتبع سيرورة تشكل الأيديولوجية الدرزية والهوية الدرزية لدروز محافظة السويداء.

إشكالية البحث

الإشكالية المركزية التي يفترضها البحث، ويعمل على بلورتها، هي العلاقة الجدلية بين الاستقلال والاندماج وأثر العامل المذهبي فيها، في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي. وهي علاقة لا تتحدد بإرادة الدروز فقط، أو بإرادة المركز وحده، بل بمدى جاذبية المركز للفئات الاجتماعية المختلفة أو عدم جاذبيته، ومدى قابلية الفئات المعنية للاندماج أو عدم قابليتها، وأثر ذلك في كل من الاتجاهين الاستقلالي والاندماجي. ويفترض البحث أن الأحداث الراهنة تومئ إلى أن السلطات المركزية المتتالية كانت تفتقر إلى عوامل جذب كافية لدمج الجماعات الإثنية والدينية والمذهبية في الجسم الاجتماعي والجسم السياسي، بما في ذلك سلطة الاستقلال (1946 – 1958) وسلطة البعث (1963 – 2011)، مع الفرق، ومن ثم، كانت قابلية الفئات الاجتماعية للاندماج ضعيفة وملتبسة، فظلت هذه الجماعات تعيد إنتاج هوياتها ومرجعياتها الثقافية، وظلت العلاقة بينها وبين السلطات المركزية مشحونة بالتوتر. وينطلق البحث في هذا كله من اعتبار السياسة ممارسة اجتماعية وثقافية وأخلاقية، تعيِّنها علاقات القوة.

أسئلة البحث

سيحاول البحث أن يجيب عن الأسئلة الآتية سياقياً:

1 – ما أثر تغير علاقات القوة، ومن ثم علاقات السلطة، في المجتمع الصغير (community) والمجتمع الكلي (society)، في تعزيز أي من الاتجاهين الاستقلالي والاندماجي أو إحباطه؟

2 – ما العوامل التي أدت إلى تحول عقيدة دينية سرية، ومغلقة، ومحجوبة عن غالبية الدروز أنفسهم، ومستقلة عن السياسة، كالعقيدة الدرزية، إلى أيديولوجية مذهبية تعيد تشكيل الوعي السياسي، وتجعل من رجال الدين قوة سياسية؟

3 – ما أثر السمات الاجتماعية والثقافية للثورة السورية في تحديد موقف الدروز منها؟

مقدمة

نالت سوريا استقلالها عام 1946 ، وغدت "دولة" معترفاً بها، من الزاوية القانونية، وعضواً في هيئة الأمم المتحدة وجامعة الدول العربية، وكياناً سياسياً، يشبه الدولة، من بعض الوجوه، ولكنها ليست من إنتاج المجتمع، من زاوية النظر التاريخية، الاجتماعية – الاقتصادية والثقافية والسياسية؛

لأن السوريين لم يتشكلوا أمة وشعباً، أو مجتمعاً مدنياً، يتوفر على قوة ذاتية تمكنه من إنتاج نفسه مجتمعاً سياسياً حديثاً[1]. فاختلط مفهوم الدولة بمفهوم السلطة، ومفهوم السيادة بمفهوم السياسة، وغدت "الحكومة"، التي ورثت الإدارة الاستعمارية أو "الدولة الكولونيالية"، وورَّثتها عَلَماً على السيادة الوطنية، والسلطة السياسية، والإدارة المدنية، ونواة لمجتمع حكومي جديد موازٍ للمجتمع التقليدي (بالمفرد والجمع) [2]. وظلت البنى الاجتماعية التقليدية، ما قبل المدنية وما قبل الوطنية تسيطر على الفضاء الاجتماعي والثقافي تحت تلك القشرة القانونية أو الدستورية، قبل أن تتغول السلطة "القومية الاشتراكية"، منذ عام 1963، وتؤمم جميع مجالات الحياة الاجتماعية، وتحتكر جميع مصادر القوة والثروة والسلطة، وتحول البنى التقليدية إلى بنى موازية لأجهزتها[3].

فقد أنتجت هذه الوضعية التباسات عميقة في الهوية، إذ منحت الدولة – السلطة رعاياها "هوية قانونية" لتؤكد ولايتها على المجتمع، وسيادتها على الشعب، وتخضع الرعايا لقوانينها الوضعية، ولا سيما قوانين الجباية والخدمة العسكرية، فاستدمجت نخبة المجتمع الحكومي تلك الهوية القانونية استيهامياً، على أنها هوية وطنية، ثم "قومية"، كتلك التي تمنحها لمواطنيها دولة حديثة متجادلة مع المجتمع المدني الحديث، وقائمة على مبدأ المواطنة، بثلاثة أركانها: المساواة والحرية والمشاركة، وعلى حكم القانون وفصل السلطات.

فالكيان السوري، الذي لم يرق إلى مجتمع سياسي، أي إلى دولة وطنية حديثة، لم يبلور، عدا مفهوم الجنسية القانوني، هوية وطنية سورية تكتسب مضامينها من الحياة في فضاء عام مشترك بين جميع المواطنات والمواطنين وجميع الفئات الاجتماعية. فلا تحضر الهوية الوطنية أو القومية إلا في "الطقوس المدنية"، التي انتهت إلى عبادة الفرد. لذلك تمتاز "الهوية القانونية" من الهويات الاجتماعية والثقافية: العائلية والعشائرية والإثنية والمذهبية والجهوية .. التي تقتسم الفضاء الاجتماعي الكلي أو تتنازعه، وتتصل بها من جوانب عدة، في الوقت نفسه، بحكم العلاقات المتبادلة

1 – راجع/ي، نيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في سورية، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006، ص 23. وقد تطرق لهذه الفكرة مايكل. هـ . فان دوزن، ونقلها عنه فاندام، وأعدنا صوغها، وأضفنا إليها.

2 – راجع/ي، جاد الكريم الجباعي، المجتمع الموازي، مجلة عمران، بيروت، العدد السابع، شتاء 2013.

3 – خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1996، ص 185 وما بعدها.

بين المجتمع التقيدي و"المجتمع الموازي" وإعادة إنتاج البنى الذهنية والثقافية، التي تمنحها شكلها ومضمونها، عن طريق النظام التعليمي والسلطان الثقافي والتلقين الأيديولوجي[4].

النتائج المشار إليها وغيرها حكمت التعارضات الاجتماعية وآليات الصراع الاجتماعي والسياسي، وجعلت من الأخير مجرد صراع على السلطة والثروة، أقرب ما يكون إلى الحرب، التي تسفر دوماً عن غالب ومغلوب، وتعيد في كل مرة إنتاج "المجتمع البطركي الجديد" والدولة "السلطانية المحدثة"، وتضاعف أعداد المهمشات والمهمشين وتلقي بهم في مهاوي الفقر والعوز، فتعمق الهوة بين "المجتمع المحظوظ" أو مجتمع الامتيازات وبين مجتمع الظل أو مجتمع الحرمان من الحد الأدنى للحياة الإنسانية[5].

في ضوء الانقسام العمودي بين مجتمع السلطة، الذي نسميه "المجتمع الموازي"، وبين المجتمع التقليدي، نفترض أن الثورة السلمية (الشابة)، التي أُجهضت، والحرب الدائرة اليوم ظاهرتان مختلفتان؛ الأولى تعبر عن إرادة الحرية، والثانية تعبر عن إرادة السلطة والصراع عليها، لذلك يصعب الجزم بتحول الأولى إلى الثانية، خلافاً للتحليلات المبسطة، إذ كانت العوامل المختلفة والمتعالقة لكل من الظاهرتين المستقلتين والمتعالقتين، تعتمل تحت سطح الواقع. فالإشكالية، في أعمق مستوياتها هي إشكالية العلاقة بين إرادة الحرية وإرادة السلطة.

الفرق بين إرادة الحرية وإرادة السلطة أو بين الثورة السلمية الشابة والحرب، على ما بينهما من التباس وتداخل، يعزز فرضية الانقسام الشاقولي بين مجتمعين متخارجين، ويطرح إمكانية رؤية جديدة للثورة السلمية، ويكشف عن آليات تشكل الثورة المضادة وشروط إمكانها. ولا مراء في أن إرادة الحرية أججت إرادة السلطة لدى المجتمعين كليهما، وإرادة السلطة، في أوضاعنا، هي إرادة التسلط، ومن ثم، إرادة الحرب، ما دامت السلطة لم تؤخذ إلا بالقوة العسكرية، ولم تستقر إلا بالاستبداد، باستثناء تجربة ديمقراطية محدودة بين عامي 1954 – 1958.

الثورة السلمية، التي فجرها شباب سوريا وشاباتها، كانت ثوة الجزء المهمش من المجتمع الحكومي، غير المتشبث بحكوميته، والذي ينشد الحرية، أي إنها ثورة من داخل المجتمع الحكومي نفسه. لقد هزت هذه الثورة، أركان السلطة، وأخرجت المجتمع التقليدي أو الجماعات التقليدية، من

4 – بيير بورديو، وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المؤسسة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ص، 175 وما بعدها.

5 - شهدت سوريا بين عامي 1949 و 1984 نحو عشرة انقلابات ومحاولات انقلاب، وعدة حركات احتجاجية.

الظل، وبعثت الحياة في أوصاله وأوصالها، فخرج ينشد الكرامة. والكرامة عنوان ثورات كثيرة قادتها قوى تقليدية، كثورات الدروز على حكم إبراهيم باشا، ثم على الحكم العثماني ثم الثورة السورية الأولى (1922) والثورة السورية الكبرى، على المستعمرين الفرنسيين (1925). وأن ثورة الحرية بادرها مجتمعها بالعنف والاحتواء من لحظاتها الأولى، العنف من قبل السلطة والاحتواء من قبل المعارضة التقليدية. فنجح في الإجهاز عليها، وتراجع من تبقى من ناشطاتها وناشطيها إلى الصفوف الخلفية، ثم إلى العمل الإغاثي والإعلامي، وانطلقت حرب تقودها جماعات تقليدية وتشكيلات مقاتلة استقطبت شريحة غير قليلة ممن أطلق عليهم مصطفى حجازي اسم "شباب الظل"[6]، الذين حرموا من التعليم وفرص العمل اللائق والحياة الكريمة.

تعارض إرادة الحرية وإرادة السلطة وتداخلهما، وأثر المعرفة والثقافة في كل منهما، هو ما يفسر اليوم موقف الدروز وغيرهم من الفئات الاجتماعية من الحراك الشبابي السلمي. وهو مؤسس في تجربتهم التاريخية، أي في التعارضات الاجتماعية والسياسية والثقافية في موطنهم الجديد، "جبل حوران"، في صيغة تعارض بين إرادة الاستقلال عن السلطات المركزية: العثمانية والفرنسية، والاستقلال النسبي عن السلطة الوطنية، وبين إرادة الاندماج في الفضاء العثماني والتوافق مع السياسة الفرنسية، ثم الاندماج في فضاء القومية العربية أو القومية السورية أو الأممية البروليتارية. وقد اتخذت هذه الإشكالية مضامين مختلفة في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي. ففي الأوضاع الخاصة للمجتمعات الصغيرة كافة تتجلى إرادة الحرية في إرادة الاستقلال عن السلطة المركزية، وتتجلى إرادة السلطة في التبعية لهذه السلطات أو الخضوع لها. فليس عبثاً أن أولى الخطوات التي اتخذها العرب المشارقة لمواجهة الاستبداد العثماني كانت المطالبة باللامركزية.

في تعريف الدروز وتعريف أنفسهم

قد لا نتمكن من فهم موقف الدروز وغيرهم من الجماعات الدينية والمذهبية من الحراك الثوري ثم من الحرب الدائرة فهماً قريباً من الواقع إلا وفق الإحداثيات المشار إليها، فالانقسام العميق الذي أحدثته الثورة والحرب، في المجتمع السوري، والذي تمر خطوطه في الأسر والعائلات والعشائر والجماعات الإثنية والمذهبية، لم يستثن الدروز. لذلك يصعب الحديث عن "موقف الدروز" بصفتهم طائفة مذهبية، فقط، على نحو ما يجري تعريفهم بضمير الغائبين (هم) من دون الوقوع في تعميم متعسف. فالتعريف بضمير الغائب يحيل على علاقة بين الذات والموضوع بغية السيطرة على

6 – مصطفى حجازي، ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية، في مجلة الآخر، العدد الثاني، خريف 2011، ص 31 وما بعدها.

الموضوع واستتباعه أو تجنبه واستبعاده، ويؤول إلى عملية نمذجة وتنميط، في حين يقتضي البحث في هذا النوع من المسائل الانطلاق من علاقة الذات بآخر (ها). فعلاقة الذا بالآخر تفضي إلى نتائج مختلفة عن علاقة الذات بالموضوع. الأولى إستراتيجية تواصل وتذاوت، والثانية إستراتيجية سيطرة واستتباع أوتجنب واستبعاد. إن نظرتنا هي التي تحبس الآخرين في انتماءاتهم الأضيق، في أغلب الأحيان، ونظرتنا هي القادرة تحريرهم أيضاً، حسب أمين معلوف.

الدروز المعاصرون، أو دروز اليوم، يعرِّفون أنفسهم بأنهم عرب موحِّدون[7]؛ يفترض أن صفة العروبة تربطهم بسائر العرب لغوياً وثقافياً وتاريخياً، وصفة التوحيد تربطهم بأتباع الديانات التوحيدية كافة، وتؤسس لنوع من تسامح ديني ضروري للاندماج الاجتماعي. ولما كانت الصفة الأولى أقرب إلى التحقق من الثانية، ولها ارتسامات في الواقع، ينبغي التساؤل عن العقبات التي تحول دون تحقق الثانية. هذا يصدق على المسلمين السنة والمسلمين الشيعة من العرب، وعلى اليهود العرب والمسيحيين العرب والإسماعيليين العرب والعلويين العرب، بصفتهم جميعاً عرباً موحدين، أي يعتنقون ديانات ومذاهب توحيدية ذات أصل إبراهيمي مشترك. التساؤل عن العقبات سيكون موضع اهتمام هذه المقاربة، من خلال جدلية الاستقلال والاندماج، الجدلية التي يتعين بموجبها الاندماج، في نهاية المطاف، بأنه تشارك حر في الحياة العامة وحياة الدولة، ويتعين الاستقلال بمعناه الكانطي، أي بقدرة الأفراد والجماعات على التشريع لأنفسهم، بحيث تكون مبادئ التشريع ومسلماته قابلة لأن تكون مبادئ إنسانية عامة[8]. والمبادئ الإنسانية العامة أساس المبادئ الوطنية العامة؛ لأن الانتماء الجذري إلى الوطن انتماء إلى الوجود الإنساني، فليس الوطن، بمعناه الاجتماعي والثقافي والأخلاقي، سوى شكل وجود المواطنة والمواطن وما يتمتعان به من حقوق وحريات[9].

لكن الإشكالية أعمق وأكثر تعقيداً من أن تختزل إلى الاندماج في الفضاء العربي، والاستقلال عن الفضاء الإسلامي أو العكس، لأن السوريين عرب وغير عرب ومسلمون وغير

---

7 – راجع/ي، عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، بيروت، 1973، ص 636 وما بعدها. وقد فصل في أنسابهم ومعتقداتهم.

8 – إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005، ص 177 – 179. وكذلك في إيمانويل كانط، ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2002، ص 11 وما بعدها.

9 - نتبنى في هذا التعريف رؤية منظومية تنظر إلى الفرد الإنساني أنثى وذكراً، على أنه منظومة إيكولوجية، ونموذج كامل للوجود الإنساني، قبل أن يكون عربياً أو غير عربي مسلماً أم غير مسلم .. إلخ.

مسلمين، ما يطرح إشكالية العلاقة بين "المجتمعات الصغيرة" والمجتمع الكلي، أو بين الفضاءات الخاصة والفضاء العام. صفة العمومية هنا هي مربط الفرس وبيت القصيد. فميل الدروز الباكر إلى الاندماج في الفضاء العربي، قبل الثورة الشعبية، التي غيرت قواعد السلطة الداخلية، في جبل العرب، عام 1947 وبعدها، لا يعني ميلهم إلى الاندماج الاجتماعي في الفضاء السوري، بل يعني ميلهم إلى الاندماج في فضاء إثني خاص، يعدونه فضاء عاماً، ويعدون أنفسهم جديرين بالانتماء إليه، هو الفضاء العربي. مثلهم في ذلك مثل المسلمين السنة العرب السوريين، حين ينتمون إما إلى فضاء مذهبي خاص، هو "الإسلام"، يعدونه فضاء عاماً، وإما إلى فضاء إثني خاص، هو الفضاء العربي، يعدونه فضاء عاماً أيضاً.

هذا الزعم بعمومية العروبة و / أو عمومية الإسلام، في بلد متعدد الإثنيات والأديان والمذاهب، كسوريا، هو جذر ما يسمى "مسألة الأقليات"، التي ندعي أنها أدلوجة الأكثرية المذهبية أو الإثنية[10]، التي تمنح نفسها حق التعريف والتصنيف، وتحتكر هذا الحق. هذا الزعم متأصل في "التاريخ العربي الإسلامي"، وفي وعي العرب المسلمين السنة خاصة. هذه أهم مشكلات العلمانية عندنا وأكثرها تعقيداً، إذ يسود الاعتقاد بأن "العروبة مادة الإسلام والإسلام روحها" ورسالتها الخالدة، وأن "الأمة لا تنهض إلا بجناحيها: العروبة والإسلام".

لذلك سنبادر إلى القول، وإن قبل الأوان، إن موقف الدروز من الحراك الثوري محكوم هذه المرة بالتعارض بين الميل إلى الاندماج الاجتماعي في الفضاء الوطني السوري، وبين الميل إلى الاندماج في "القومية العربية"، على نحو ما تأسس عام 1947، إثر ثورة "الشعبية والطرشان"، وتغيُّر علاقات القوة وعلاقات السلطة، بغض النظر عن كون "القومية العربية" حقيقة اجتماعية وثقافية وسياسية أم أدلوجة. ويمكن أن نغامر بالقول: إن موقف من شاركن وشاركوا في الثورة السلمية ومن أيدوها ينبع، في حدود معينة، من الاعتقاد بحقيقية الكيان السوري والتطلع إلى دولة وطنية ديمقراطية لجميع مواطناتها ومواطنيها بالتساوي. والموقف المضاد للثورة ينبع من تبني أدلوجة القومية العربية، التي تخفي أيديولوجيات مذهبية، بمنطق الإنكار والتسامي الزائف عن المذهبية.

ويجب أن نقول بوضوح إن تبني أدلوجة القومية العربية أو السورية الاجتماعية أو الأممية البروليتارية كان مخرجاً، وهمياً بالطبع، من الوضعية الأقلوية، سواء للدروز أو لغيرهم من أبناء

10 – الأوروبيون لم يخترعوا مسألة الأقليات، في العهد العثماني، المسألة كانت قائمة في النظام الملّي، والتمييز بين الرعايا على أساس العرق والدين والجنس، اخترعوا فقط أدلوجة "حماية الأقليات"، لتسييس المسألة، والتدخل المباشر في شؤوون السلطنة وزعزعة أركانها. والغريب أن النظام السوري يطرح الأدلوجة نفسها لتبرير حربه على المجتمع، ويساعده في ذلك منظرو "تحالف الأقليات".

الجماعات الدينية والمذهبية غير الإسلامية السنية. ولا يزال القوميون من الدروز وغير الدروز ينظرون إلى السلطة على أنها سلطة قومية مقاومة وممانعة ومعادية للإمبريالية والصهيونية، بغض النظر عن مدى اقتناع القائلين بذلك، بعد سقوط الأقنعة. فالأدلوجة حجاب للعقل والأخلاق.

1 – الدروز بين العقيدة والسياسة

لاحظ عبد الله العروي أن رموز الحرية في التاريخ العربي الإسلامي هي البداوة والتقوى والتصوف[11]. ما يعني أن الموقف من الاستبداد كان الفرار من المدن والمراكز الحضرية إما إلى البوادي والجبال، أو إلى الهوامش القصيّة والمناطق التي لا تصلها جيوش السلطان بسهولة، وإما إلى التقوى والعبادة وطاعة الله ورسوله وأولي الأمر، والانسحاب من عالم السياسة والسلطة، وإما إلى التصوف الشعبي، أي الفرار من العالم الفعلي إلى عالم وهمي. وإذ لا نوافق العروي في ما ذهب إليه في تأويل مفهوم الحرية، نعتقد أن الفرار من الاستبداد كان في الوقت نفسه فراراً من الحرية إلى حرية وهمية أو إلى وهم الحرية. هكذا كانت الحال في ظل السلطنة العثمانية، حتى أواسط القرن التاسع عشر، إذ تعمق الاختراق الرأسمالي للإمبراطورية العثمانية، وتعاظم نفوذ الدول الأوروبية وسفرائها وقناصلها في أرجائها، واستيقظ الشعور القومي لدى الجماعات الإثنية التي لم تندمج في الدولة، كما كانت الحال في سائر الإمبراطوريات. لذلك لا يمكن فصل الأحداث التي كانت تجري في جبل حوران فتقلق السلطات المركزية حتى الباب العالي، ويتردد صداها في بلاد الشام ومصر، عن هذه الظروف، وعن يقظة الشعور القومي العربي بوجه خاص.

ثمة صلة مباشرة وغير مباشرة بين الحركة الفكرية والسياسية الباكرة المناهضة للاستبداد العثماني، (1847 – 1868) التي عبرت عنها الجمعيات السرية[12]، كالجمعية الأدبية والجمعية العلمية السورية، ثم جمعية العهد والعربية الفتاة وغيرها وبين الأحداث التي كانت تجري في جبل حوران وجبل لبنان، والتي كانت تعبر عن ميول استقلالية واضحة، على الرغم من وجود اتجاه "اندماجي" واسع متعاون مع العثمانيين. آية ذلك أن عدداً من أعضاء الجمعيات السرية ممن شاركوا في الثورة العربية بين عامي 1916 – 1918، كانوا قد لجؤوا إلى جبل حوران عن طريق بلدة

11 – عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الخامسة، 1993، ص 17 وما بعدها.

12 – جورج أنطونيوس، يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة، 1987، ص 13 وما بعدها.

جرمانا، في ريف دمشق، إذ كان الجبل ملجأً آمناً للخارجين على السلطة العثمانية[13]، ثم على سلطة الانتداب الفرنسي فيما بعد.

المقاومة التي أبداها سكان جبل حوران وبعض سكان السهل المتصل به من الغرب وعشائر بدوية على أطرافه الشمالية والشرقية، وهؤلاء دروز ومسيحيون ومسلمون سنة، لم تكن تستند إلى أي مرجعية مذهبية، بل يمكن القول إن المرجعية الدينية الدرزية خاصة كانت مستقلة عن الزعامات العشائرية أو العائلية وعن عالم "السياسة" وعن الصراعات المحلية. فعقيدة الدروز المذهبية عقيدة انتظارية وإرجائية مطمئنة إلى "مجرى الزمان" وتتابع أدواره، حتى عودة "إمام الزمان" ولم تنهض على أي دعوة سياسية أو مطلب سياسي، منذ نشأتها، كما نظن. ورجال الدين أميل إلى موادعة السلطات على اختلافها، بدءاً من سلطة الزعماء المحليين وصولاً إلى السلطة المركزية في اصطنبول ودمشق. لذلك حاول الباب العالي العثماني أولاً، ثم حاكم دولة جبل الدروز، الكابتن كاربييه تالياً، استمالة مشيخة العقل ورجال الدين وزجهم في الصراعات المحلية بين الاندماجيين والاستقلاليين. مما مهد لتحول العقيدة إلى أيديولوجية مذهبية مشربة بالنزعتين الاستقلالية والاندماجية، تغلب عليها أولاهما حيناً والثانية أحياناً.

في ضوء ما تقدم سنحاول استشفاف صورة الدروز لدى السلطة المركزية، ومن ثم لدى الجماعات المذهبية الأخرى وسلطاتها المرجعية، وتعريفهم بضمير الغائبين (هم)، انطلاقاً من واقع أن السلطة المركزية وحدها قادرة على تعميم هذه الصورة أو تلك لهذه الجماعة أو تلك، بما تملكه من وسائل التعميم، وفي مقدمها السلطة الثقافية المرتبطة بها والسلطة التعليمية ووسائل النشر المختلفة. ولكن الأهم من هذا كله هو ممارسة السلطة المركزية ذاتها وموقفها من "الأقليات". والممارسة السياسية في أحد أهم وجوهها ممارسة ثقافية، فلا يمكن فهم ممارسة السلطة من دون فهم ثقافتها والوظيفة / الوظائف التي يقوم بها مثقفوها.

لعل مقاومة الدروز الباكرة للعثمانيين، بوجه خاص، شكلت أول صورة لدروز جبل حوران في ذهن السلطات المركزية، ولدى أعيان المدن والحواضر، ولا سيما أعيان دمشق ونخبتها، على أنهم "دروز أشقياء" وعصاة ومثيرو فتن. ونفترض أن السلطات المركزية المتعاقبة، وصولاً إلى سلطة البعث، توارثت هذه الصورة، وتعاملت مع الدروز على أساسها ترغيباً وترهيباً. فقد كتب محمد كرد

13 – برجيت شيبلر، انتفاضات جبل الدروز – حوران من العهد العثماني إلى دولة الاستقلال، دار النهار بالتعاون مع المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 2004، ص 176 وما بعدها. وأبي راشد، ص 83 – 85.

علي مقالاً في جريدته "المقتبس"، نقله حنا أبي راشد كاملاً، قال فيه: "إن قرى الجبل يقدر نفوسها، على التخمين، بخمسين ألف نسمة، ربما استطاع حمل السلاح منهم نحو ثمانية آلاف، ومنهم الذين يشنون الغارات، ويقتلون الأبرياء، ويسلبون المارة. وإقليمهم هو الإقليم الوحيد في سوريا بأسرها، الذي أزمنت فيه الفوضى، وأحب أهله، على قربهم من الحواضر، ووفرة غناهم بزراعتهم، أن يعيشوا عيش السلب والنهب والقتل، يؤذون من خالفهم من مجاوريهم، ويطيلون أيدي اعتدائهم على أبناء السبيل، ويناوئون الحكومة، ويعصون قوانينها، فلا يؤدون الضرائب الأميرية والخراج، ولا يخدمون الجندية، وإذا لم يجدوا من يقتلونه ويمثلون به يقتتلون بينهم[14]، كأنهم يتعبدون بإهلاك العباد والعبث والفساد في البلاد"[15]. لكن معالم هذه الصورة أخذت تتغير لدى أعيان دمشق، بعد حملة سامي باشا الفاروقي على الجبل واعتقال زعمائه وإعدام عدد منهم عام 1910، فصاروا يوصفون بالثوار.

وكتب يوسف الحكيم في الجزء الثاني من مذكراته يقول: "كانت الفكرة السياسية في بيروت وغيرها من المدن السورية منحصرة ضمن القومية العثمانية الشاملة مختلف العناصر التي تتألف منها الدولة. أما فكرة القومية العربية والاستقلال السوري فبدأت تجول في الرؤوس بعد أن استقلت الولايات في القارة الأوروبية، كرومانيا وصربيا واليونان، دون أن يجرؤ أحد (من العرب) على إظهار رغبته في تحقيقها. وقد نمت نمواً محسوساً حين تمتع جبل لبنان بنظامه الخاص (1861) واستقل إدارياً ولم يعد فيه للحكم التركي من أثر سوى الارتباط السياسي بإشراف الدول العظمى. مما جعل كل عربي في سورية وغيرها من الأقطار العربية يصبو إلى الظفر بمثل هذا الاستقلال الإداري الذي يكون نواة الاستقلال السياسي عاجلاً أم آجلاً".[16]

يبدو أن ثمة ارتباطاً بين الوضع الخاص الذي تمتع به جبل لبنان وبين ثورة جبل حوران على العثمانيين. يقول حنا أبي راشد: ".. ولم يستتب الأمر لإبراهيم الأطرش[17] على تلك الأصقاع (بعد الثورة العامية الأولى) حتى حضرت لجنة من قبل الدولة العثمانية بقيادة جميل بك وعاكف بك ونزلت في بصر الحرير، بمناسبة الموقعة الدموية الكبرى التي جرت بين الدروز والحوارنة في

14 – ربما كانت هذه إشارة إلى الثورة العامية ألأولى على إقطاعية آل الحمدان والثورة العامية الثانية على تسلط آل الأطرش، مع أن محمد كرد على كان من أوائل المفكرين الذين دعوا إلى إصلاح زراعي وتحديد سقف الملكية العقارية.

15 – حنا أبي راشد في، جبل الدروز، مكتبة زيدان العمومية، القاهرة، 1925، ص 77.

16 – يوسف الحكيم، بيروت ولبنان في عهد آل عثمان، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1991، ص 33.

17 – إبراهيم الأطرش ابن إسماعيل الأطرش، الذي قاد الثورة العامية على آل الحمدان، فتحولت الزعامة بعدها إلى آل الأطرش.

"مسيكي"، وهي خربة في اللجاة، وطلبت مشايخ الدروز إليها، فحضروا وكان معهم الشيخ أبو على الحناوي المشهور، وعند المقابلة طلبت منهم اللجنة سبعة مطالب هي: 1 – إرجاع سبع عشرة قرية أخذها الدروز من الحوارنة بعد أن أجلوا أهلها عنها. 2 – رد المنهوبات التي نهبت من هذه القرى إلى أهلها. 3 – تقديم الأموال والأعشار إلى الحكومة. 4 – طرد كل دخيل يلتجئ إلى الجبل. 5 – الغلال التي استغلها الدروز من أراضي القرى تسلم قيمتها إلى أصحابها. 6 – تسليم كافة الأراضي المفلوحة إلى الحوارنة. 7 – التسليم بالمطالب وإلا فإن الجبل يدمر. فأجابهم أبو على الحناوي نيابة عن المشايخ بما يأتي: "أما الأموال الأميرية فإنها تدفع بطيبة خاطر، لأنها تدفع كزكاة أموال وفرض واجب، وأما تسليم القرى لأصحابها فهذا أمر لا تقبله العشائر، فكما أخذناها بالسيف فليأخذوها هم بالسيف. وإذا أردتم أن تستلموها بالقوة فسنسلمها بعد أن نروي ترابها بالدم، وإذا مشيتم علينا فلا نقابلكم إلا بالبارود واليوم المقرود". وبعد هذه المقابلة جرت مواقع هائلة بين الدروز والدولة العثمانية، أهمها موقعة قراصة 1876، وموقعة الكرك 1877"[18].

آ – نبذة تاريخية عن الدروز في جبل حوران

الدروز، في جبل حوران، مجتمع صغير (community) يتألف من عائلات تحمل خصائص العشائر العربية المستقرة ومتأثرة بجوارها البدوي من الشمال والشرق[19]. تعبير العائلة هو المتداول بينهم لا تعبير العشيرة، مع أنهم كانوا يحتكمون إلى أعراف عشائرية. تنتظم العائلات جميعها في فضاءين مختلفين: فضاء "زمني"، حسب تعبيرهم، وفضاء روحاني. الأول هو فضاء "الجهَّال" أو الجسمانيين، من كل عائلة، وعلى رأس كل عائلة شيخ جسماني، وفق التسلسل البطركي. والثاني هو فضاء "العقّال" أو الشيوخ الروحانيين، وعلى رأسهم مشيخة العقل، وهي سلطة رمزية وراثية، لا تخضع لمعايير العالِمية والتفقُّه، ولكل تجمع سكاني شيوخه الروحانيون على رأسهم أكثرهم علماً في الغالب، ويغلب عليهم الانصراف إلى حياة الزهد والتقشف. عالم العقَّال الروحاني أشبه بعالم جمعية سرية، لا تعنى بالأمور الدنيوية، ولا سيما السياسية منها، إلى أن اخترقته السلطات المركزية المتعاقبة. لكن رجال الدين كانوا ينخرطون في الأعمال القتالية، في حالات النفير العام، دفاعاً عن الجبل وعن "كرامة الطائفة".

---

18 – أبي راشد، ص 53 – 54.

19 – يتضح هذا التأثر في أدبهم الشعبي من أشعار وأهازيج ومرويات، وفي كثير من تقاليهم، فضلاً عن ماضيهم العشائري.

يُظن أن جبل حوران أحدث المناطق السكنية للدروز الذين قدموا إليه من من مناطق وادي التيم وجبال لبنان، ومن "الجبل الأعلى" قرب حلب، ومن جبال الكرمل بفلسطين، وليس معروفاً بالضبط تاريخ قدومهم.[20] لكن الرواية التي يتبناها كثيرون تقول إن تاريخ الدروز في "جبل حوران"، وهو الاسم المعروف لدى المؤرخين والجغرافيين، بدأ عام 1685، حين قدم إلى جبل حوران الأمير علم الدين المعني ومعه حمدان الحمدان على رأس حملة من 100 – 200 فارس، ونزل في قصر بنجوان[21]. ولما عاد الأمير إلى لبنان ترك حمدان الحمدان وكيلاً عنه، ثم التحق خليل الحمدان بابن عمه حمدان قادماً من صفد على رأس حملة من الفرسان، فقوي حمدان به وأسسا مشيخة آل الحمدان، ويبدو أن هجرة الدروز الثانية من لبنان كانت عام 1711، بعد معركة عين دارة بلبنان بين القيسية واليمنية، فنزح اليمنيون بعلمهم الأحمر إلى جبل حوران، وفي عام 1803 أبعد الأمير بشير الشهابي بعض أعدائه فاستقروا في جبل حوران أيضاً. وفي عام 1811 نزحت نحو 1500 عائلة من الجبل الأعلى بحلب، طردهم حاكم جسر الشغور، طوبال علي، وجنوده إثر مجزرة راح فيها عدد كبير من الضحايا[22]. وفي خلال الأحداث الدامية بين الدروز والمسيحيين في لبنان، بين عامي 1840 و 1860 والتي امتدت إلى دمشق، نزحت عائلات درزية ومسيحية كثيرة من لبنان إلى جبل حوران، استقر بعضها فيه وعاد بعضها الآخر. ولعل آخر الهجرات إلى الجبل كانت عام 1914 عام المجاعة الموصوفة، مع اندلاع الحرب العالمية الأولى. وقد وصفها حنا أبي راشد بقوله: "ولما اشتدت الأزمة في الحرب العالمية وأرهق أبناء سوريا ولبنان وفلسطين عسفاً وخسفاً، وبلغت من الكثيرين المجاعةُ أقصاها، فتحت حوران عامة وجبل الدروز خاصة أبواب منازلها للاجئين من الطوائف كافة، فمرت سنوات الحرب والجبل قائم بالواجب الإنساني. ولم يكتفوا بهذا العمل الإنساني العظيم بل أقفلوا أبواب أهراء الحنطة بوجه جمال باشا والدولة العثمانية، وأرصدوا كل ما تضمنته من الحبوب، وهو كثير، للاجئين وطلاب ابتياعه من أبناء سوريا. ولولا وجود المخزون منه في أهرائهم لفعلت المجاعة سنة 1917 في دمشق فعلها في البلاد الأخرى"[23].

---

20 – برجيت شبلر، انتفاضات جبل الدروز – حوران، من العهد العثماني إل دولة الاستقلال، دراسة أنتربولوجية تاريخة، دار النهار بالتعاولن مع المعهد الألماني للدراسات التاريخية، بيروت، 2003، ص 26.

21 – قرية من قرى جبل حوران، تقع على الطرف الغربي من اللجاة.

22 – شبلر، المصدر السابق، ص 27.

23 – أبي راشد، ص 83 – 84.

بسط آل الحمدان سيطرتهم على منطقة معمورة، منذ القرن الأول قبل الميلاد، وكانت مزدهرة في عهد الرومان، ولكنها باتت خالية أو شبه خالية من السكان، ثم وسعوا مشيختهم، بضم عدد من قرى سهل حوران ومناطق كانت تسيطر عليها عشائر بدوية، واستمرت سلطتهم الإقطاعية حتى أطاحتها الثورة العامية الأولى التي قادها آل الأطرش، عام 1869، وفرضوا سيطرتهم بدلاً من آل الحمدان، وفق تحالفات عائلية سمحت بظهور زعامات عائلية إلى جانب الزعامة الطرشانية، فتغيرت علاقات القوة وقواعد السلطة تغيراً واضحاً، وعبرت التحالفات العائلية الموثقة وغير الموثقة عن هذا التغير. استمر الوضع على هذا النحو حتى الثورة العامية الثانية 1889– 1890 التي حدَّت من سيطرة آل الأطرش، وقلصتها، وحددت الصورة التي سيكون عليها "جبل الدروز" حتى عام 1947، عام الثورة على آل الأطرش، التي قلصت سلطة الطرشان المادية والمعنوية إلى حدود التكافؤ النسبي بين العائلات.

منذ قدوم آل الحمدان إلى جبل حوران بدأت تتشكل جماعة إثنية – مذهبية محاربة، قوامها عدد من العشائر العربية، التي تدين بعقيدة تأويلية مختلفة عن سائر المذاهب الإسلامية، يصفها أتباعها بأنها "دين التوحيد"، ما أثار لدى الباحثين لبساً، لا يزال مستمراً إلى اليوم، في وصف العقيدة الدرزية: هل هي مذهب باطني من المذاهب الإسلامية أم دين قائم بذاته. كثيرون من رجال الدين الدروز، الذين يطلق عليهم اسم "العقَّال" أو "المشايخ الروحانيين"، وكثير من الباحثين يعدونها مذهباً من المذاهب الإسلامية[24] ويحاججون في ذلك[25]. ولسنا مؤهلين للفصل في هذه المسألة أو لترجيح أحد الرأيين. ولكن، يمكن النظر إليها من باب النجاة أو "الملة الناجية"، التي تدعيها لنفسها جميع الملل أو الأرثوذكسيات الإسلامية وغير الإسلامية.

ما يهمنا هو وصف هذه الجماعة بأنها جماعة محاربة؛ فقد امتاز تاريخها، منذ بداية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين، بسلسلة من المواجهات والمعارك مع الجوار وسلسلة من الحروب مع السلطات المركزية، هيأت زعماء ومقاتلين من مختلف العائلات، لم يعد ممكناً أن يظلوا تحت إمرة آل الحمدان الذين مارسوا نوعاً من الإقطاع الشرقي الصارم مقروناً باستبداد كلي، أو تحت إمرة آل الأطرش. فكان للروح القتالية إزاء الخارج، ولقيم الفروسية، أي قيم الشرف والكرامة، بوصفها

24 – عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، بيروت، 1973، ص 643 وما بعدها.

25 – أنور ياسين ووائل السيد وبهاء الدين سيف الله، بين العقل والنبي، بحث في العقيدة الدرزية، سلسلة الحقيقة الصعبة، رقم 6، دار لأجل المعرفة (ديار عقل – لبنان)، 1985، ص 15 وما بعدها. يورد المؤلفون (قد تكون أسماؤهم مستعارة) حواراً في هذا الشأن بين مصطفى الشكعة وشيخ عقل الدروز في لبنان، محمد أبو شقرا، وكمال جنبلاط.

مقومات رأس مال رمزي مشترك، أثر حاسم في الثورات الاجتماعية المتلاحقة على الإقطاع والتسلط، إذ لا نقع على عناصر ثقافية تنويرية معادية للإقطاعية، تتعدى مفاهيم الكرامة والشرف والعدل والإنصاف، و "كلنا أولاد تسعة". ما يطرح إشكالية نظرية وعملية في وصف التحولات الاجتماعية وتحليلها في ظروف معطاة.

رأس المال الرمزي المشترك بين العائلات والأفراد كان يقابله نوع من "اقتصاد أخلاقي" قائم على التكافل والتعاون، داخل كل عائلة، بصورة أساسية، وبين العائلات، في كل تجمع سكاني، أيضاً، في مواجهة السيطرة الإقطاعية أولاً والتفرد في الزعامة السياسية ثانياً، أي في مواجهة تطرف السلطة بوجه عام. نذهب في هذا السياق إلى أن لرأس المال الرمزي،[26] الذي يتأسس عليه رأس المال السياسي، قيمة استثنائية وأثراً حاسماً في التحولات الاجتماعية ورسوخها في تربة المجتمع. قد يكون رأس المال الرمزي هذا أساس تسميتهم "بني معروف".

حين انتقلت الزعامة إلى آل الأطرش بعد الثورة العامية الأولى انقسم هؤلاء قسمين، قسم يميل إلى الاندماج في السلطنة العثمانية، وآخر يميل إلى الاستقلال. الاتجاه الأول كان استجابة لاعتراف الباب العالي بالمذهب الدرزي على أنه أحد المذاهب الإسلامية[27]، وتعيين الزعماء الاندماجيين في وظائف حكومية مرموقة، وتعيين حاكم درزي للجبل وقاض شرعي للدروز، يحكم وفق "الفقه الدرزي"، مع أن العرف هو الغالب على علاقاتهم الاجتماعية. أي إن الاتجاه الاندماجي كان ينطلق من تعريف الدروز بأنهم طائفة مذهبية من المذاهب الإسلامية. أما الاتجاه الاستقلالي فقد نأى عن التعاون مع العثمانيين وأعلن انتماءه إلى الفضاء العربي، وتعاون مع رواد الحركة القومية العربية، وانخرط في الثورة العربية الكبرى. وظل الأمر كذلك في ظل الانتداب الفرنسي: الاندماجيون تكيفوا مع السياسة الفرنسية، واحتلوا مناصب إدارية، بصفتهم المذهبية، أو وفق تعريف الدروز بصفتهم طائفة مذهبية. والاستقلاليون، وعلى رأسهم سلطان باشا الأطرش رافضون للاحتلال والدولة الدرزية (دولة جبل الدروز)، بصفتهم الوطنية السورية والقومية العربية. فالاتجاه الاستقلالي الوطني ذو مضمون عروبي. تقول شيبلر: في مراجعة نداءات الثورة الموقعه من سلطان الأطرش

---

26 – رأس المال الرمزي يعني، حسب بورديو، الموارد المتاحة للفرد نتيجة امتلاكه سمات محددة، كالشرف Honor والهيبة Prestige والسمعة الطيبة renown والسيرة الحسنة reputation، والتي يتم إدراكها وتقييمها من جانب أفراد المجتمع.

27 - ربما يكون اسم "جبل الدروز" قد حل محل "جبل حوران" في هذه المرحلة، أي نحو عام 1910. أما تسميته "جبل العرب" فكانت نحو عام 1937، في أثناء حفل أقيم في عمان لتوديع سلطان الأطرش ورفاقه الثوار عشية عودتهم إلى سوريا، إذ خاطبهم أحد الخطباء، لعله مرشد أبوخاطر، بقوله: .. أنتم عائدون إلى جبل العرب، وتكرس هذا الاسم بعد الاستقلال.

يتبين المرء الانتساب إلى المعسكر الوطني العلماني، كما يمثله حزب الشعب[28]. كما تورد النصوص شعارات التوجه القومي في عهد فيصل وتعود من جديد: "الدين لله والوطن للجميع"، وكان فيها عودة مباشرة إلى الثورة العربية"[29]

ب – البيئة والأوضاع الاجتماعية

يعيش أكثر من نصف الدروز السوريين في محافظة السويداء، وتتوزع بقيتهم في مدينة دمشق ومحافظة ريف دمشق (جرمانا وأشرفية صحنايا وصحنايا والجديدة، قرب دمشق، وقرى جبل الشيخ)، وفي محافظتي القنيطرة وإدلب والجولان المحتل. ويقدر عددهم الإجمالي بنحو 600000 نسمة. بلغ عدد سكان محافظة السويداء 367001 نسمة عام 2011، غالبيتهم من الدروز. ومعدل الخصوبة 22,6 بالألف، وتبين المقارنة بين عدد الإناث وعدد الذكور زيادة طفيفة في عدد الإناث. ويتوزع السكان على 132 مركزاً، أكبرها مدينة السويداء، وهي مركز المحافظة، ثم مراكز المناطق صلخد وشهبا والسجن، فمراكز النواحي. ويبلغ عدد المساكن نحو 32300 مسكن، والكثافة السكانية نحو 42 ن./كم مربع[30]. وتقدر القوة البشرية (15 سنة فأكثر) بنحو 258645 نسمة. عدد المشتغلين منهم 93434 نسمة، أي 36% من القوة البشرية، والمتعطلون 13871 نسمة، أي 5%، والبقية (151340) خارج قوة العمل[31]. **يعمل 41,19 منهم في القطاع العام**، و 23,91 % في القطاع الخاص المنظم، و 25,77 % في القطاع الخاص غير المنظم، و 0,13 % في القطاع المشترك. قد تساعد هذه الأرقام، ولا سيما نسبة العاملين في القطاع العام، في تفسير الموقف من السلطة، إذ ترتهن معيشة معظم هؤلاء، ومعيشة أسرهم بالولاء للسلطة، في ظل الضغوط الأمنية الشديدة وإجراءات النقل التعسفي والتسريح التعسفي لغير الموالين ولاء تاماً، وكان آخرها تسريح 32 موظفاً في حزيران 2014، وسبقتها إجراءات أخرى مماثلة.

مصادر دخل السكان متنوعة أهمها الرواتب والأجور، ثم الدخل النتاج من الزراعة فالصناعة والحرفة، ثم تحويلات المهاجرين من داخل سوريا وخارجها (نحو 10% من إجمالي

28 - حزب علماني، أسسه في دمشق عبد الرحمن الشهبندر عام 1923، وأعلن عنه عام 1925، قبل قيام الثورة السورية، التي كان من أبرز قادتها.

29 – شيبلر، ص 225. ذكر حنا أبي راشد بعض هذه البيانات، في جبل الدروز، مصدر سابق، ص 302 وما بعدها.

30 – مجموعة من المؤلفين، سويداء سوريا، موسوعة شاملة عن جبل العرب، دار علاء الدين، 1995، ص 23 وما بعدها.

31 – المكتب المركزي للإحصاء، في الجمهورية العربية السورية، إحصاء 2010.

الدخول). متوسط الإنفاق على الغذاء (38,5 % من الدخل عام 2009، ويعتقد أنه زاد على ذلك في الأعوام التالية، بحكم الزيادة المطردة في الأسعار وعدم تناسبها مع الرواتب والأجور). يشير ارتفاع متوسط الإنفاق على الغذاء إلى نمو الفقر واتساع دائرته لتشمل شرائح من الفئات الوسطى، من بينهم العاملون في القطاع العام، الذين لا يملكون مصادر أخرى للدخل. فإذا أضفنا الإنفاق على الإيجار الشهري (14,7 %) والنقل والمواصلات (12%) وعلى اللباس (6%) والماء والكهرباء (2%) والغاز والمازوت والحطب (5,7 %) وعلى الخدمات المنزلية (3,6%)[32] يتبين لنا فقر الحياة الإنسانية وتدني نوعيتها.

أما على الصعيد التعليمي، فيبلغ عدد الأميات والأميين 24771 نسمة، (10%) من عدد السكان، وعدد الملمات والملمين 26770، (نحو 10%)، وعدد الحائزات والحائزين على شهادة ابتدائية 75603 (29%). وعدد الحائزات والحائزين على شهاد إعدادية 59479، (20%)، وعدد الحائزات والحائزين على شهادة ثانوية 46260، (18%)، وعلى شهادة المعهد المتوسط 20659، (8%). وعدد الحائزات والحائزين على شهادة جامعية وما فوق 14104، (5%)[33]. أي إن نسبة الأميات والأميين وأشباه الأميات والأميين تقارب نصف عدد السكان، إن لم يكونوا أكثر في الواقع، جراء تدني مستوى التعليم. ولهذا أثر حاسم في تشكل الوعي السياسي والتشبث بالعادات والتقاليد البالية، كما يشير إلى درجة من اللامبالاة وضعف المشاركة في الشؤون العامة. ومن الملاحظ أن معظم الأميين والملمين والحائزين على شهادة ابتدائية وإعداية أو ثانوية يلجؤون إلى الدين تعويضاً عن الإخفاق ورغبة في الحصول على مكانة اجتماعية لائقة، وكذلك معظم المتقاعدين، ما يشير إلى قوة نفوذ الأيديولوجية المذهبية والأفكار والتصورات التقليدية فضلاً عن قوة العادات والتقاليد. فإن للماضي المدرسي ومستوى التحصيل العلمي للأفراد والجماعات أثراً حاسماً في تحدد كيفية تفكيرهم وإدراكهم وتقديرهم وعملهم، ومن ثم في تحديد مواقفهم. لذلك نعتقد أن مطلب الكرامة التقليدي (كرامة العائلة وكرامة الطائفة) وخطاب الكرامة، كرامة الأمة، مقدَّمان على مطلب الحرية، بل قد يكون بين مطلب والكرامة ومطلب الحرية نوع من تعارض ملازم للتعارضات الاجتماعية، وملازم بصورة خاصة للتعارض بين التقليد والحداثة، وبين التيوقراطية والعلمانية.

32 – جميع الأرقام والنسب عن المكتب المركزي للإحصاء.

33 – المكتب المركزي للإحصاء، إحصاءات 2010.

ولا تزال العائلة الممتدة تمثل الوحدة الاجتماعية الأولية على الرغم من نمو الأسر النووية، خاصة في مركز المحافظة والبلدات الكبيرة. تعيش العائلات والأسر علاقات اجتماعية كثيفة، داخل كل منها وفيما بينها، تتدرج في ما يسميه علماء الاجتماع علاقات رابطة، داخل العائلة الواحدة، وعلاقات عابرة للعائلات، وعابرة للطائفة أيضاً، إذ اتسمت العلاقات الاجتماعية بين الدروز والمسيحيين والمسلمين السنة المقيمين بينهم بالألفة والتعاون والتشارك في الأفراح والأتراح. ومن الصعب أن تُلاحظ بينهم فروق واضحة في العادات والتقاليد واللهجات والأزياء، سوى طقوس العبادة. أما المسلمون السنة فيتركزون في مدينة السويداء ومدينة شهبا وبعض القرى التي توطن فها البدو. ولا تزال العلاقات بين السكان والبدو غير المتوطنين، الذين يعيشون على الرعي، مشوبة بشيء من التوتر، جراء التناقض التاريخي بين الرعي والزراعة. وتستغل السلطات الأمنية هذا التوتر لإثارة النزعات المذهبية بين الحين والحين، كما حدث عام 2000، وفي أثناء إعداد هذا البحث.

وللمرأة عند الدروز مكانة مميزة قياساً بوضعها في البيئات الأخرى، فهي سيدة بيتها، تشارك الرجل في العمل والوظيفة الحكومية وسائر الواجبات الاجتماعية، وتحضر مجالس الرجال، وتستقبل الضيوف وتكرمهم في غياب زوجها، والعقيدة الدرزية لا تبيح تعدد الزوجات، ومعظم المدارس الابتدائية والإعدادية والثانوية مختلطة يتعادل في بعضها عدد الذكور وعدد الإناث، فلم يعد هناك أي قيد، سوى القيد المادي، على تعليم الفتيات أو سكنهن بعيداً عن ذويهن في دمشق وحمص وحلب واللاذقية لإتمام دراستهن في المعاهد والجامعات، أو سفرهن خارج البلاد للدراسة أو العمل. لكن مسألة الإرث لا تزال محكومة بالأعراف والتقاليد والتراضي، في حدود معينة، لا بالشرع ولا بالقانون. وغدت مسألة المهر المقدم شيئاً من الماضي لدى الكثيرين. والمهم أن الفتاة صارت حرة نسبياً في اختبار شريك حياتها، وتسجل وقوعات زواج من خارج الطائفة بين الحين والحين، تراجعت حدة ردود الفعل عليها بصورة ملحوظة، بل باتت أمراً يشجعه المستنيرون نظرياً على الأقل.

يعتمد أهل السويداء في معيشتهم على الزراعة، بصورة أساسية، ويعتبرون تملك الأرض من مقومات المكانة الاجتماعية، وينظرون إلى الزراعة على أنها مباركة، مع أنها لا توفر لغالبيتهم أكثر من الكفاف. وقد تطورت في الآونة الأخيرة زراعة الكرمة والتفاح والزيتون، إلى جانب القمح والشعير والبقوليات والأشجار المثمرة الأخرى، علاوة على الثروة الحيوانية. وتأتي الهجرة الخارجية إلى أمريكا الجنوبية وبعض الدول الإفريقية ودول الخليج العربي في المرتبة الثانية، يليها العمل الوظيفي في مؤسسات الدولة الإنتاجية والخدمية والإدارية، وفي الجيش والشرطة وقوى الأمن.

ليس للصناعة جذور تاريخية، في محافظة السويداء، فقد أنشأت الدولة في خلال نصف القرن الماضي ثلاثة معامل تابعة للقطاع العام، ورابع برأس مال مشترك، وهي: معمل الريان لتقطير العنب، يعتمد على المادة الأولية المحلية، وينتج العرق والنبيذ والبراندي، ويشغل 150 عاملة وعاملاً. ومعمل للسجاد، يعتمد على الغزول المستوردة، يشغل 156 عاملة وعامل، وينتج نحو 180000 متر مربع من السجاد الممتاز، إلى جانب صناعة السجاد اليدوية في الوحدات الإرشادية. وآخر للموكيت برأسمال مشترك، سوري وأردني، يشغل 65 عاملة وعامل، وينتج 3109150 متر مربع، ومعمل لصناعة الأحذية يشغل 375 عاملة وعامل وينتج 200000 زوج من الأحذية. أي إن عدد العاملات والعاملين في الصناعة لا يزيد على 800 عاملة وعامل، إلى جانب العاملات والمعاملين في المهن اليدوية والورش الصغيرة، من الصعب الحصول على أعدادهم. وتعمل الأسر الفقيرة في حراسة المزارع وقطاف العنب والتفاح والزيتون. وقد أقيمت برأس مال خاص معامل للبلاط والبلوك ومقاطع للحجر ومعصرة للزيتون ومعمل لإنتاج صناديق البلاستك وخزانات الماء المنزلية ومعمل لعصير الفاكهة ومنشآت صناعية بسيطة يديرها أصحابها وتشغل عدداً قليلاً من العمال، وغالباً ما تقتصر على أفراد الأسرة. وتعد محافظة السويداء من المناطق الغنية بآثار تعود إلى عهود مختلفة، ولكنها مهملة بوجه عام، وثمة مناطق آثارها غير مكتشفة بعد، كما تمتاز بهوائها النقي وطبيعتها الجميلة، ما يجعلها مطرحاً مهماً للسياحة والاستجمام والنقاهة.

ج – المشاركة في الحياة السياسة

كانت مقاومة الدروز للسلطنة العثمانية، من حيث رفض التجنيد والأتاوى ورفض الإحصاء هي الأقوى والأعنف والأطول أمداً والأكثر تنظيماً، وكذلك مقاومتهم للسلطات الفرنسية. وكان موقف الاندماجيين ضعيفاً في أثناء المواجهات، بل لم يكن لهم من خيار سوى المشاركة فيها والقيام بدور الوساطة بين الثوار وممثلي السلطة المركزية، بعد كل منها، فلا نجد لهؤلاء أثراً في الثقافة الشعبية المحلية. ولم يحظ الاستقلاليون بصفة ثوار لدى أعيان المدن ونخبها إلا بعد حملة سامي باشا الفاروقي على الجبل لإخضاعه، عام 1910.

تقول شيبلر: "لقد تغيرت آراء الدمشقيين بعد "الحملة الحورانية" المشهورة، فرفعت الدروز من رتبة "دروز أشقياء" إلى رتبة ثوار ضد السلطنة العثمانية. وقد أصبح هذا التغيير ملموساً، إذ اتحد الدروز – مثل العشائر البدوية المهة – مع الحلقات السياسية الوطنية: "العهد" و"العربية الفتاة" التي سلمت الشريف حسين قيادة الثورة العربية الكبرى. فقد استجابت فئة الذين كانوا ينادون بالاستقلال العربي في الجبل لدعوة الثورة العربية الكبرى في نيسان 1916، والنداء إلى الحرب ضد العثمانيين،

كما استجابت لها عشيرة الرولى بقيادة نوري الشعلان في مراحلها الأخيرة. جاء نسيب البكري صيف 1918 إلى الجبل يحمل نداء من الأمير فيصل بن الحسين إلى عموم الجبل، وزار كلاً من سلطان الأطرش في القريَّة وحسين الأطرش في عنْز وحمد البربور في أم الرمان، وهم الجناح الذي كان يتحاور مع الهاشميين من جنوبي الجبل وتقررت مشاركة الدروز في الثورة العربية. فبادر سلطان الأطرش وحمد البربور إلى مهاجمة القلعة العثمانية في بصرى إسكي شام على رأس 300 فارس، ما لبث عددهم أن تجاوز 1500 فارس فاجبروا الحامية على الاستسلام، والتحقوا بالجيش العربي في الشيخ مسكين. وفي 1 تشرين الأول دخلت القوات المنتصرة دمشق. يقال إن سلطان الأطرش هو من رفع العلم الشريفي الذي خيط في بيته على سراي الحكومة. فعلى الصعيد العربي اشتد الارتباط السياسي بين الوطنيين وجناح من الدروز، خاصة في العرائض التي رفعت لمصلمة المحكومين من الجبل سنة 1910. كما وجدت فئات من وجهاء الأحزاب الجديدة ملاذاً في الجبل. .. وبعد فترة قدم إلى الجبل كل من عبد الرحمن الشهبندر، سعيد الباني، عز الدين التنوخي، خليل السكاكيني، أحمد قدري، عبد اللطيف العسلي، نزيه المؤيد العظم، رستم حيدر، رفيق التميمي، زكي الدروبي، تحسين قدري، وخليل صيدح، وقدَّموا في معترك السياسة الوطنية تمجيداً لدور شهداء 1910 واعترافاً بهم شهداء سياسيين" [34]. وبلغت هذه الاتصالات قمتها وقت الثورة السورية الكبرى على الفرنسيين، إذ تلازم سلطان الأطرش وعبد الرحمن الشهبندر وغيره من قيادات الكتلة الوطنية في قيادة الثورة.

2 – الثقافة والسلطة

آ – العصبيات العائلية والعشائرية (التنافس على المكانة والاعتراف)

يعد سلوك الدروز في خلال المدة بين أوائل القرن التاسع عشر وأوسط القرن العشرين، والأحداث التي أشرنا إليها نموذجاً نقياً للعصبية، بمعناها الخلدوني، بما هي انتماء وولاء من جهة، ومطالبة ومدافعة من جهة أخرى، يشمل ذلك العقَّال والجهَّال، مع الفرق. الولاء والانتماء والمطالبة والمدافعة لا تتعلق بالعقيدة، بل تتعلق بالعشيرة أساساً، ثم بالغنيمة، وأخيراً بالعقيدة. الانتماء إلى العقيدة لدى الدروز يختلف عن كثير من المذاهب الدينية، لأنه لا يتاح إلا للقلة، ولأنه يقتضي أموراً تتعارض مع حميَّة العشيرة وشهوة الغنيمة. وحدة العقيدة لا تمنع اقتتال عائلتين (عشيرتين) درزيتين، ولا تحفف من حدته، والأمثلة على ذلك لا تحصى. وشهوة الغنيمة (لدى الجهَّال) لاتضبطها العقيدة، بل أعراف العشيرة وعاداتها وتقاليدها وقيمها. فمن ينتمي إلى العقيدة (الجوانيَّة) يجب أن تتوافر فيه

34 – شيبلر، ص 167 – 170

شروط، كانت صارمة فيما مضى، منها أنه "لا يأكل إلا من كد يمينه وعرق جبينه"، ولا يشرب خمراً ولا يدخن ولا يكذب ولا يزني ولا يعتدي على مال الأيتام ولا يتعامل بالربا .. ومنها القناعة والرضا والتسليم، فلا يسعى وراء الثروة والجاه. ولا يأكل من مال الحكومة، لأنه حرام، تحصله الحكومات بالعسف والظلم. إلى جانب الاستقامة ومحبة الأخوان وسدق (صدق) اللسان وصونه من الغيبة والنميمة والكلام البذيء .. إلى آخر القائمة المعتبرة فروضاً عقيدية. أما الجهال فلا حدود للتنافس بينهم على الثروة والجاه والمكانة، وهذه الأخيرة تعني الكثير للأفراد، وقد يفوق التنافس عليها تنافسهم على الثروة (الناموس ولا الفلوس).

ب – المطالبة والمدافعة

كانت المطالبة في بداية المدة التي أشرنا إليها تعني التوسع في "الاستيطان" قدر الإمكان، وفي هذا تتدرج نزاعاتهم مع البدو من الشمال والشرق والجنوب الشرقي ومع سكان سهل حوان من الغرب والجنوب الغربي، حتى ضمنوا لأنفسهم ملاذين حصينين: اللجاة من الشمال، والصفا والحماد المتصلين بالبادية السورية من الشرق والشمال الشرقي والبادية الأردنية من الجنوب الشرقي. ثم تحولت المطالبة إلى الاستقلال الذاتي، وعدم تدخل السلطة المركزية سواء العثمانية أو سلطة إبراهيم باشا أو السلطة الفرنسية في شؤونهم. والمدافعة كانت على مدى قرنين من الزمن مدافعة عن الأرض، التي أخذوها بالسف، وعن الاستقلال أو الإدارة الذاتية. المطالبة بوجه خاص شأن دنيوي من شؤون العصبية والحمية الجاهلية، لا تحض العقيدة عليه. فلم يؤثر عن رجال الدين الأتقياء شيء من هذا القبيل.

ج – اختراق الطائفة وولادة الأيديولوجية الدرزية

لاحظ الباحثون العرب والأوروبيون، كما لاحظ الرحالة والقناصل، أن مجال الدين، عند دروز سوريا مستقل عن مجال السياسة وعن مجال "العلم الزمني" والتعليم الزمني بتعبيرهم، وليس لديهم تعليم ديني على ما نعلم. لم يكن للعقال أو رجال الدين شأن في السياسة لا من قريب ولا من بعيد، وكانوا ميالين إلى موادعة السلطة القائمة، وتجنبها، والنفور من أساليبها. وزعماء العائلات مقدمون على رجال الدين عرفاً. أقصى ما يمكن أن يقوم به رجال الدين هو إدارة الشؤون الروحية للعقال أو "الأجاويد"، وإرشاد الجهال من الدروز فقط، والعمل على إصلاح ذات البين لدى نشوب خلافات بين الأفراد أو العائلات، فالمذهب الدرزي ليس تبشيرياً، لا يقبل منتسبين جدداً، ولا يعاقب "الناكثين" عن العقيدة بغير الأحكام أو العقوبات المعنوية. توجيهات رجال الدين لا تلزم إلا "أخوتهم"

من العقال، ويراعيها الجهال أدباً، لأن الحرم الديني المؤقت، وهو عقوبة المخالف، لا يقع عليهم، بخلاف العزل الاجتماعي لمن يأتي عملاً مشيناً. ولطالما كان رجال الدين ضد مواجهة السلطة المركزية، وضد الثورات الاجتماعية والوطنية. وقد رصد عدد من الباحثين بيانتاتهم الشاجبة في هذا الشأن، لا من موقع الانحياز، بل من موقع الموادعة ودرء الفتنة، والبحث عن حلول وسطى (لا يموت الذيب ولا يفنى الغنم).

لكن معاركهم مع الجوار من غير الدروز، ثم مع السلطات المركزية، العثمانية والمصرية والفرنسية، ومواقف هذه السلطات منهم ولدت أيديولوجية درزية هي نسيج من أفكار وتصورات ومشاعر إثنية ومذهبية شكلت روابط متينة بين العائلات التي وفدت من أماكن مختلفة وصهرتها؛ فالروابط التي تجمع دروز محافظة السويداء مختلفة عن الروابط التي تجمعهم بالدروز في أماكن أخرى كلبنان وفلسطين والأردن، وفي الأماكن الأخرى من سوريا أيضاً، إذ تغلب علاقات القرابة على هذه الروابط الأخيرة. ثم تعمقت هذه الأيديولوجية بفعل طموح الزعماء الاندماجيين إلى المشاركة في السلطة المركزية، بصفتهم ممثلين لجماعة مذهبية، لكي يضمنوا ديمومة سلطتهم المحلية، فمزجوا السياسة بالعقيدة لاستجلاب المغانم ودفع المغارم. وتصادت هذه الأيديولوجية مع ميل السلطات المركزية التي ثابرت على التعامل مع هذه الجماعة بصفتها جماعة مذهبية ليس غير. فصناعة الطائفية المذهبية تحتاج إلى سدى ولحمة، كما في صناعة النسيج. السداة هي شعور هذه الجماعة أو تلك بالتمايز والاختلاف، واللحمة هي سياسة الحكومة المركزية. فحين تكف الأخيرة عن كونها لحمة النسيج الطائفي المذهبي، تكف الطائفية المذهبية عن الوجود.

بعد أن زالت سلطة آل الحمدان الإقطاعية، وبات الفلاحون ملاكين للأرض التي كانوا يعملون بها مرابعة وسخرة، واشرأبت العائلات الكبيرة إلى منافسة آل الأطرش، الذين حلوا محل آل الحمدان في السلطة المحلية، برز اتجاهان متناقضان حتى بين آل الأطرش أنفسهم: اتجاه اندماجي واتجاه استقلالي، وتغيرت بنية مشيخة العقل، أو المرجعية الروحية، فصار عدد أعضائها ثلاثة ثم أربعة، وإن كانت مشيخة الرابع اسمية، فدخلت العقيدة أداة في النزاعات المحلية بين العائلات، وصار رجال الدين فاعلين فيها، فكثيراً ما تجد في المدينة أو البلدة الواحدة مجلسين، أي مكانين للعبادة، يؤم كل منهما حلف من العائلات، وموقفين للعزاء. وراح الولاة والمتصرفون والقناصل يتقربون من رجال الدين المعروفين عامة ومن شيوخ العقل خاصة، واعترف الباب العالي بالمذهب الدرزي مذهباً إسلامياً، وعين للدروز قاضياً شرعياً يقضي وفق الفقه الدرزي، فانخرط رجال الدين في الشأن السياسي، فاكتملت الشروط اللازمة لولادة أيديولوجية درزية هي تركيب من الانتماء العشائري

والانتماء المذهبي، تعشقت مع الاتجاهين الاندماجي والاستقلالي. وتجدر الإشارة إلى أن بعض الاندماجيين دعوا إلى عودة الدروز إلى المذهب السني، بتأثير الأمير شكيب أرسلان.

بروز الأيديولوجية الدرزية كان ولا يزال يعني تعريف الجماعة لنفسها، على أنها جماعة مذهبية "متلاحمة"، ومهددة بعدو خارجي حقيقة أو وهماً، لا عشائر أو عائلات عربية، كما كان واقع الحال ولا يزال كذلك، إلى حد ما، ولا أفراد حرائر وأحرار، وأن العقيدة المذهبية هي وحدها ضمانة هذا التلاحم، ومن ثم ضمانة الوجود، ويعني في المحصلة تطييف الاتجاهين: الاندماجي والاستقلالي. المؤسف أن موقف دولة الاستقلال والحكومات المتتابعة حتى يومنا من اندماج الدروز في الدولة والمجتمع لم يكن يختلف عن موقف الباب العالي العثماني أو المندوب السامي الفرنسي، أي إن حكومات الاستقلال كانت ولا تزال تنظر إليهم على أنهم جماعة مذهبية، وكانت ممارستها تعمق هذه الصورة بخلاف خطابها الوطني أو القومي. ويبدو أن ممارسة سلطة البعث هي الأسوأ، على هذا الصعيد، وإلا كيف يمكن تفسير احتلال رجال الدين مقدمة المسرح السياسي في هذه الأيام، وكيف يمكن تفسير تسليح بعضهم والسكوت عن تسلح آخرين منهم؟

العقائد الإيمانية الشخصية أو الفردية، الدرزية أو العلوية أو الإسماعيلية أو السنية أو الشيعية أو المسيحية ليست بذاتها خطراً على الاندماج الاجتماعي والوحدة الوطنية، بل الأيديولوجيات المذهبية، التي تعين علامات تمايز كثيفة بين الجماعات والفئات تحدد علاقاتها الاجتماعية والسياسية والثقافية المتبادلة. عقيدة التقمص، عند الدروز، واحدة من هذه العلامات التي تتوارى خلفها أيديولوجية مذهبية تمييزية تناقض عقيدة التوحيد ومبدأ التجلي الذي ينطوي على تكريم الإنسان. نظام البعث العربي الاشتراكي، "العلماني"، لم يتعامل قط مع الدروز بوصفهم عرباً، بل بوصفهم دروزاً فقط، والدروز، بما في ذلك الموظفون الكبار في الدولة لا ينظرون إلى رأس السلطة والمتنفذين فيها إلا بوصفهم علويين. هذا واقع يتوارى خلف التكاذب القومي والاشتراكي وخلف الرفاقية والأخوَّة، لا يريد أحد أن يعترف به، مع أن الجميع يعترفون صراحة وضمناً بأن دولة البعث ليست دولة مواطنين متساوين في الحقوق المدنية والسياسية، وأن العلويين في جميع مؤسسات الدولة ومرافقها مقدمون على غيرهم، وأن الولاء لم يعد لا للدولة ولا للعروبة ولا للإسلام، بل للسلطة الأبدية والقائد الرمز، ولا ولاء بلا امتياز؛ ما يعني أن الولاء الفعلي هو للامتيازات والمنافع المادية والمعنوية.

الاختراق المشار إليه لم يطيِّف الاتجاهين الاندماجي والاستقلالي فقط، بل أنتج حلفاء للسلطة المركزية العثمانية ثم للسلطة الفرنسية، ثم لسلطات الاستقلال المتتابعة. ولكن الثورة السورية الكبرى (1925 – 1927) كالثورة العربية (1916) أحرجت الاندماجيين، وأعادت ترتيب الأوضاع

الداخلية، ولا سيما بعد جلاء الفرنسيين عن سوريا (1946) وقيام الثورة الشعبية على الطرشان (1947)، إذ اكتسى الاتجاه الاندماجي طابعاً قومياً عربياً أو طابعاً اجتماعياً (طبقياً)، أو قومياً سورياً، مع عنصر مذهبي غير مرفوع، واكتسى الاتجاه الاستقلالي طابعاً مذهبياً بارزاً، مع عنصر عروبي غير مرفوع. وليس من تفسير لهذا الانقلاب الدراماتيكي سوى تغير الخريطة الاجتماعية، وتغير علاقات القوة وآليات إنتاج السلطة داخل الجماعة ذاتها.

نفترض افتراضاً أن السلطات المركزية المتعاقبة كانت تتوارث صورة ثابتة عن الدروز، انطلاقاً من الخلفية التاريخية التي أشرنا إليها، ولا يمكن استجلاء هذه الصورة إلا من خلال الممارسة السياسية ومواقف هذه السلطات، ولا سيما الحملات التأديبية على الدروز، وكان من أبرزها، بعد الاستقلال، حملة أديب الشيشكلي عام 1954، ثم شروع حافظ الأسد بحملة برية وجوية على السويداء عام 1966، إثر قيام سليم حاطوم وطلال أبو عسلي باعتقال أعضاء من القيادة القطرية لحزب البعث العربي الاشتراكي في السويدا، ما وصف بأنه محاولة انقلاب. لذلك عمدت هذه السلطات إلى اختراق الطائفة اختراقاً بلغ ذروته في عهد حافظ الأسد، في سياق اختراق البنى الاجتماعية وتحويلها إلى بنى موازية للسلطة، حسب خلدون حسن النقيب.

3 – الدروز بين خطابين: تحالف الأقليات وحماية الأقليات

يَعتبِر خطاب "تحالف الأقليات" صراحة أن السلطة الحاكمة في سورية هي سلطة العلويين أو سلطة الطائفة العلوية، ويوحي أن الأقليات المقصودة هي الأقليات الدينية والمذهبية، عربية كانت أم غير عربية. ترجمة هذا الخطاب أن المسيحيين والدروز والإسماعيليين متحالفون مع العلويين على المسلمين السنة. ما يعني أن زاوية نظر بعض المعارضين إلى الوضع السوري قبل الثورة وفي أثنائها وأثناء الحرب الدائرة هي زاوية نظر مذهبية. مردود هذا الخطاب المعارض كان في مصلحة السلطة، التي أشاعت من البداية أن الثورة ثورة مسلمين سنة متطرفين لا هم لهم إلا الانتقام من العلويين والأقليات المتحالفة معهم، واعتبرت نفسها سلطة عامة، والأمر ليس كذلك بالطبع، وأنها معنية، بحكم مسؤوليتها الوطنية، بحماية الأقليات من المسلمين السنة التكفيريين والإرهابيين.

وإلى ذلك فإن خطاب تحالف الأقليات ينطوي بالفعل على تهديد للدروز والإسماعيليين والمسيحيين إن لم ينفضُّوا عن السلطة العلوية. ما عزز شعور هؤلاء بجدية التهديد محاولات إبراز الطابع الإسلامي للثورة السلمية، ثم ظهور الجماعات المسلحة التي تسمَّت بأسماء دينية من شأنها

أن توقظ الذاكرة البعيدة والمتوسطة للأقليات[35]، ما يجعل الخطاب أداة من أدوات صناعة الطائفية المذهبية. وفي جميع الأحوال فإن هذا الخطاب يندرج في تعريف الآخر بضمير الغائب أو بأنطولوجية الشخص الثالث، بغية السيطرة عليه أو استبعاده.

إرادة السلطة هي المدخل المنطقي لتفسير مقولة "حماية الأقليات" التي تدعيها الحكومة، ومقولة "تحالف الأقليات" التي تدعيها المعارضة: المسيحيون والدروز والإسماعيليون ليس لديهم إستراتيجية سلطة، منذ وقت بعيد، على ما نعلم[36]، بل هم راضون بما يعطى لهم، مع ميل بديهي إلى تحسين أوضاعهم وزيادة حصصهم، بالتي هي أحسن، لا إلى انتزاع السلطة أو السيطرة عليها، بخلاف كتلة المسلمين السنة، وهم أكثرية السكان، الذين يعيشون في وضع أقلية مهمشة اقتصادياً وسياسياً. فحين اشرأبت هذه الأكثرية الى السلطة لاستعادة ما تعده حقها التاريخي، أصابها ما لم يعد خافياً على أحد. ومن البديهي أن من ليس لديهم إستراتيجية سلطة ليسوا معنيين بالدفاع عن السلطة القائمة، من دون أن ننفي تخوفهم من التطرف الإسلامي، الذي بات أدلوجة شائعة في مشارق الأرض ومغاربها تعززها ممارسة جماعات الإسلام السياسي والجماعات الإرهابية. وقد بينت تجارب كثيرة، منها التجربة العراقية القريبة، أن جماهير السلطة الشمولية تنفض عنها بالسرعة نفسها التي تنضوي بها تحت لوائها.

والسلطة من جانبها غير معنية بحمايتهم، بل بحماية نفسها، وقمع كل معارضة تأتي من أوساطهم بقسوة لا تقل عن قسوتها إزاء "الأكثرية الثائرة". ومن ثم فإن مقولة تحالف الأقليات، كمقولة حماية الأقليات لا أساس لها، وإن الطائفية المذهبية، من هذه الزاوية، مطالبة بالسلطة أو مدافعة عنها أو لا تكون. تجدر الملاحظة هنا أن جدلية المعرفة والسلطة لم تعد تجري في فضاء "عمومي"، بل في الفضاءات الخاصة، فقط، لذلك طفت الثقافة المذهبية والإثنية على السطح، وتبين أنها لا تزال قوام الهويات المختلفة.

35 – راجع/ي، أبيّ حسن، هويتي من أكون، في الطائفية والإثنية السوريتين، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2009، ص 11 وما بعدها.

36 – دفعاً لأي اعتراض، نعتقد أن المؤامرة التي اشترك فيها الأمير حسن الأطرش وشكيب وهاب وفضل الله أبو منصور وهايل السرور وغيرهم عام 1956، لم تكن تهدف إلى سيطرة الدروز على السلطة، وكذلك محاولة سليم حاطوم وطلال أبو عسلي عام 1966. بل يمكن القول إنهما عززتا صورة الدروز المذهبية لدى السلطة المركزية.

لا تكون الهوية الجمعية، الإثنية أو المذهبية، مجرد ذاكرة وحنين (نوستالجيا) إلا إذا كفت عن كونها إستراتيجية سلطة، وهذا مما يعجل في تفسخها، وتحول ثقافتها إلى فولكلور. إن سياسات الهوية التي ثابر عليها حكم البعث حالت دون تفسخ هذه الهويات، بل وفرت لها شروط الانتعاش والنمو، بعد أن فقدت وظائفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وكادت ثقافتها أن تتحول إلى فولكلور وطقوس اجتماعية.

على صعيد محافظة السويداء كان عدد رجال الدين (الأجاويد) قليلاً ويكاد يقتصر على الكهول، منذ ثمانينات القرن الماضي، على الأرجح، بدأت أعدادهم تتزايد باطراد، وفتح باب "الانتساب" على مصراعيه للموظفين والشباب المهمشين، وكثير من الأفاقين، وتراخى القيمون على الأمر في شروط القبول، ووجدت الأجهزة الأمنية طريقها إليهم، ولا يستبعد أن تكون قد دست عملاءها بينهم. وبدلاً من أن يحمل الوافدون الجدد بعض الاستنارة إلى المؤسسة الدينية، أعادت هذه تشكيلهم فغدوا أكثر تطرفاً، وظهر تجمع نسائي مذهبي في مدينة السويداء، على غرار القبيسيات في دمشق. التراخي في شروط القبول ينم على نوع من "صحوة مذهبية" لا تستند إلى العلم والمعرفة الدينية، بل إلى أيديولوجية مذهبية فجة. التراخي في شروط القبول هو في واقع الأمر تراخ في المعايير الأخلاقية، لذلك غدا الضجيج الأيديولوجي بديلاً من رأس المال الرمزي الذي كان يتوفر عليه رجال الدين في الماضي. صحوة دينية وسبات أخلاقي. هكذا كانت النتيجة.

آ – إستراتيجية الخوف

كتب الصديق مؤنس حامد، أحد المثقفين السوريين من السويداء، على صفحته في موقع فيس بوك للتواصل الاجتماعي: "لا يزال القطيع يقوده خوفه من الذئب. الخوف حجاب العقل، وباب قِصَر النظر. الخوف هو عقل الطائفة"[37].

القطيعية ماضي الجماعات البشرية، لا تزال منقوشة في جينات الأفراد، وفي خافية الجماعات أو لا وعيها، وذاكرتها البعيدة. والخوف غريزة طبيعية تدفع الأفراد إلى التجمع جماعات متراصة طلباً للأمن والحماية، وما لبثت هذه الغريزة حتى أنتجت، في الإمارات والممالك والإمبراطوريات، سلطة الحامي أو الراعي، ومبدأ الحماية والرعاية و"الإلجاء"، وثقافة الخوف الملازمة للاستبداد، بوجهية الديني والسياسي. يؤكد معظم الفلاسفة وعلماء السياسة أن "مبدأ

37 – مؤنس حامد، على الرابط: https://www.facebook.com/moenis.hamed?fref=ts&ref=br_tf

الأوليغارشية هو الشرف ومبدأ الديمقراطية هو الفضيلة السياسية، أي المواطنة المتساوية في الحقوق والواجبات، أما مبدأ الاستبداد فهو الخوف".

من جانب آخر يبدو الخوف عاملاً رئيساً من عوامل تشكيل الهويات القائمة على أسطورة المركزية الإثنية الذكورية، إذ تتوهم كل جماعة، كل عشيرة وكل طائفة، أنها تحتل مركز العالم، وأن مركزيتها هذه مضمونة بصلتها المباشرة بالسماء ومن ثم، فإن كل ما يقع خارج حدود المكان الذي تحتله غريب ومعاد وشرير لا بد من الاحتراز من شره. فالخوف لحمة طبيعية للجماعات الطبيعية المنتكسة إلى قطعان بشرية. ومن هنا تنبع حاجة المستبد المتسلط إلى عدو يخيف به رعاياه.

من الصعب أن نستجلي معنى الخوف، بصفته مبدأ الاستبداد، إذا لم نقرأ التاريخ من وجهة نظر المغلوبين. وقد قدم حسام عيتاني مقاربة تأسيسية مهمة في هذا المجال[38]، يمكن البناء عليها، لإظهار حكايات المغلوبين في العصر الحديث، وكيف يقتدي هؤلاء بالغالب، حسب ابن خلدون، وكيف يتماهون بالمستبد. ويمكن القول إن تاريخ الاستبداد هو تاريخ إدارة الخوف. فما من مستبد لا يخاف من "العدو الموضوعي"، أي الشعب، بل يخاف ممن يوالونه وينافقونه، فكلما ارتقى واحد من هؤلاء في سلم السلطة وبات قريباً من مركز القرار يغدو أكثر من غيره موضوعاً للشك والارتياب.

الخوف من العدو الموضوعي يقتضي المزيد من الإجراءات الاحترازية كل يوم، من أهمها البطش بالضعيف كي يعتبر القوي، مثلما يقتضي اختراع عدو خارجي لا يكف عن التآمر مع القوى المحلية المناوئة أو المعارضة، وذلك لنقل هاجس الخوف من الحكام إلى المحكومين، بتحويل مؤسسات الدولة كافة إلى أدوات قمع، تديرها، بصورة غير مباشرة، أجهزة أمنية متعددة، لا حدود لسلطة أي منها، وتجنيد جيش من الوشاة والمخبرين السريين. وهذا ما يفسر تقديم الحلول الأمنية على غيرها لمعالجة أي مشكلة من أي نوع وفي أي مجال، مهما صغرت المشكلة.

ولما كان الخوف عاملاً رئيساً من عوامل تشكل الجماعات المغلقة، (هنا الأقليات المذهبية)، فإن الخوف الذي يعممه الاستبداد يجعل الخوف الطبيعي مضاعفاً. وإذا كانت إستراتيجية تعميم الخوف لا تستثني أي فئة اجتماعية، بما في ذلك فئات الموالين، فإن شدة القمع الباعث على الخوف تتعلق بصورة كل جماعة من الجماعات أو فئة من الفئات في ذهن السلطة، بغض النظر عن مطابقة هذه الصورة أو عدم مطابقتها للواقع. وقد بينت تجربة العقود السابقة أن شدة القمع كانت

38 – حسام عيتاني، الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت – لندن، 2011، المقدمة ص 13 – 16.

تتدرج هبوطاً من الجماعات الإسلامية السنية إلى المعارضين من العلويين، ثم إلى الدروز والإسماعيليين، ولا سيما بعد أحداث حماة (1982).

ثمة سلسلة من الوقائع والشهادات تشير إلى أن سلطة البعث كانت تتعامل مع الفئات الاجتماعية المختلفة من منظور مذهبي، وخاصة بعد انقلاب 23 شباط 1966 على القيادة القومية لحزب البعث، وهو منظور يقوم على اعتبارين: درجة الولاء من جهة، وصورة كل جماعة من الجماعات في ذهن السلطة من جهة أخرى. فيما يخص الدروز، نعتقد أن صورتهم في ذهن السلطات المركزية المتعاقبة هي صورة "الدروز الأشقياء" التي كرستها ثقافة السلطة. هذا ما استدعى، على الأرجح، تسريح معظم الضباط وصف الضباط والجنود وحل وحدة المغاوير التي كان يقودها سليم حاطوم، ومعظم ضباطها ورتبائها وأفرادها من الدروز، بعد محاولة الانقلاب التي قام بها حاطوم عام 1966، وصارت القاعدة منذ ذلك الحين تجريد الدروز من مصادر القوة واستتباعهم وكسر أنوفهم. يدل على هذا دلالة واضحة تسلط المحافظين ورؤساء الأجهزة الأمنية والمتنفذين فيها وإهاناتهم العلنية والمباشرة لكل من لديه بقية من أنفه، فضلاً عن الضغوط المباشرة وغير المباشرة والاستدعاءات والاعتقالات وقتل المعتقلين تحت التعذيب. فقد وثقت شبكة أحرار السويداء عدداً كبيراً من هذه الحالات[39].

ب – المعارضة والموالاة

انقسام المجتمع مجتمعين متضادين، حسب أطروحة المجتمع الموازي المشار إليها، لا يعني أن خطوط الفصل ثابتة، وأن نسبة أحدهما إلى الآخر ثابتة أيضاً، ولا ينفي وجود اتجاهات مختلفة في كل منهما، ولا يستبعد تشظي كل منها، فهذه كلها مرهونة بتطور الأحداث وتغير نسبة القوى وتعاظم كلفة الحرب البشرية والإنسانية خاصة. حين تظاهر الشباب والشابات وتصدى لهم الشبيحة، لا قوى الأمن ولا الجيش، وكان بعض الشبيحة من أقارب المتظاهرات والمتظاهرين، بدا الانقسام واضحاً. ويمكن القول إن نسبة الناشطات والنشطاء والمؤيدات والمؤيدين للثورة كانت عالية، في صفوف الشابات والشباب، المتعلمات والمتعلمين تعليماً جيداً، ولا سيما المحامون والمهندسون

39 – راجع تنسيقية السويداء على الرابط: https://www.facebook.com/swaida.revo

والأطباء والصيادلة، والفاعلات والفاعلون في الحياة الثقافية[40] وطالبات المعاهد والجامعات وطلابها، إضافة إلى قوى المعارضة التقليدية المنظمة.

في الجانب المقابل وقفت القيادات الحزبية الجديدة ومعظم القيادات القديمة وكبار الموظفين وغالبية أعضاء الأحزاب المنضوية في الجبهة الوطنية التقدمية، التي يقودها حزب البعث العربي الاشتراكي حتى اليوم، وأعضاء المنظمات الشعبية والاتحادات النوعية ومنهم كثرة من الموظفات والموظفين والمعلمات والمدرسات والمعلمين والمدرسين والفعاليات الاقتصادية وكتلة كبيرة ممن يتأثرون بموقف رجال الدين، وكان معظم هؤلاء ضد الحراك السلمي، ولا سيما مشيخة العقل. كانت المشاهد في ساحات التظاهر والاعتصام تعكس عدم تكافؤ القوى، بل رجحان كفة الموالاة. فقد عانت الناشطات والناشطون حصاراً خانقاً دفعهم إلى اجتراح أساليب تجنبهم الأذى والاعتقال، سنأتي على ذكرها.

ج – التباسات الهوية وأوهامها

الهوية هي ما نحن من دون أي جهد وجودي خاص. أما الذات فهي ما يمكن أن نكون أو ما نستطيع أن نكون، أي إنها أفق حر لأنفسنا. لم تهيئنا الهوية إلا لثأر أخلاقي من جميع أنواع الآخر، أو من كل ما هو مختلف.[41]" التفريق بين الهوية والذات مهم في موضوعنا، لتفسير الحرج الذي يشعر به المتعلمون والمثقفون خاصة حين يوصفون بأنهم دروز أو علويون أو إسماعيليون، وهم لا يعرِّفون أنفسهم كذلك. هذا الفارق بين ما يوصفون به وبين ما يعرِّفون به أنفسهم، هو ذاته الفرق بين الهوية والذاتية. غير أن ثمة هوية وهوية، هوية مكتسبة بالولادة لا تشين صاحبها أو صاحبتها، وهوية أيديولوجية سياسية هي منظومة انتماء وولاء، من حق المتحررين منها أن يأنفوا ذلك الوصف. (وقد واجهنا مثل هذا الحرج لدى مقابلة أو مراسلة بعض المثقفين المرموقين من (الدروز بالولادة) للاستئناس بآرائهم). ندعي أن الهوية المذهبية الدرزية أخذت بالتفكك، منذ تراخت العصبية العشائرية، وكفت عن المطالبة والمدافعة، وأن رأس المال الرمزي الذي كان مشتركاً بين جميع أفراد العشيرة لم يعد كذلك، فقد انتقل إلى العائلة الممتدة، ثم إلى الأسرة النووية وأفرادها. فلا يجوز تجاهل سيرورة التفريد، بالمعنى الحديث، أي سيرورة تشكل ذوات حرة ومستقلة، هي التي

40 – أحصينا عشرات المنتجات والمنتجين في الحقل الثقافي ممن شاركوا في الحراك السلمي أو أيدوه، ولا يزالون كذلك. ونعتذر عن ذكر الأسماء لأننا لم نستشرهم في ذلك.

41 – فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011، ص 14.

نهضت بالحراك السلمي أو أيدته على الأقل، كما ندعي. لكن سياسة البعث أعادت إنتاج الطائفية المذهبية، ولكنها غلفتها بسيلوفان القومية العربية وأتقنت تغليفها. عملية إعادة الإنتاج لم تقتصر على الخطاب السياسي التاريخي المضاد للتاريخ، كما يصفه ميشيل فوكو، بل تعدته إلى النظام التعليمي والسلطان الثقافي اللذين أنتجا الظاهرة الجماهيرية وعبادة الفرد.

لقد قامت عملية إعادة الإنتاج على ركنين أساسيين: العقيدة الدينية (المذهبية) والعقيدة القومية، على ما بينهما من تواشج، لدى كل جماعة "قومية" على حدة. إذ يلاحظ في سوريا أن تشارُك جماعات إثنية في المذهب الديني لم يردم الفجوات فيما بينها، كالعرب المسلمين السنة والكورد المسلمين السنة، على سبيل المثال، وتشارُك جماعات مذهبية في "القومية" لم يردم الفجوات بين هذه الجماعات المذهبية أو الطوائف المذهبية. ما يعني أن الثقافة القومية العربية المتسيدة، أو التي تحتل الفضاء العمومي، بالغة الهشاشة مقارنة بالثقافات التقليدية والروابط الطبيعية أو النسلية الممذهبة، أي المعاد إنتاجها مرة تلو مرة وفقاً للعقائد المذهبية. هذا يطرح السؤال عن مخرجات التعليم الرسمي، من هذه الزاوية: هل أدى النظام التعليمي، بعد أكثر من نصف قرن، إلى تشكيل هوية قومية عربية أو هوية وطنية سورية؟ المسألة أعمق من كونها مسألة سياسية ومسألة موالاة ومعارضة.

إذا كان من الصعب الاستغناء عن مفهوم الهوية فإن التفريق بين الهوية الجماعية التي تنتج أفرادها، كالهوية الدرزية، وبين الذوات الإنسانية التي تنتج هوياتها يبدو ضرورياً في تقدير مواقف الأفراد والجماعات من الحراك الثوري، ويغدو مفهوماً رفض الناشطات والمثقفات أن يعرَّفن بأنهن درزيات ورفض النشطاء والمثقين أن يعرَّفوا بأنهم دروز[42]. من مزايا الثورة أنها كشفت عن ذوات حرة ومستقلة تشكلت وتتشكل بالتضاد مع الهوية الجماعية الثابتة بصفتها جهاز انتماء وولاء، وبالتضاد مع ثقافة المجتمع البطركي والنظام السلطاني المحدث وقيمهما، لذلك تركز القمع الاجتماعي والسياسي والأمني والإرهاب الفكري على هؤلاء، فقتل من قتل وهاجر من هاجر ولا يزال عشرات الآلاف منهم في السجون والمعتقلات، وقتل كثيرون منهم تحت التعذيب.

لا يمكن فهم نزاع الهويات المنفلت من عقاله اليوم إلا بكونه نتاج الثقافة التسلطية وثقافة الاستبداد، التي تعصف بالكيان الإنساني للأفراد، فتمسخ الذوات، وتختزلها في هوية إثنية أو مذهبية،

42 – هذا مطرد في مختلف الجماعات. تؤكد ذلك الأصوات الكثيرة التي احتجت على المؤتمر الذي عقد في القاهرة باسم المثقفين العلويين والأصوات التي تحتج على المؤتمر المزمع عقده في اسطنبول باسم المثقفين الدروز.

أو حزبية لا تزيد على كونها خطاباً، ولا تزيد على كونها "نصاً" هو هامش على متن أسطوري وخرافي أو عنصري. لنفكر في القتل على الهوية والمجازر الجماعية وعمليات الاغتصاب وتزويج القاصرات وتعذيب المعتقلين حتى الموت، علاوة على استعمال الأسلحة الفتاكة لمحاربة "البدعة"، أي الحرية، ودرء "الفتنة"، أي الثورة. أليست هذه كلها نتاج ثقافة هووية، إثنية ومذهبية وحزبية عقائدية؟ ولنفكر قبل ذلك ومن أجله في آليات الاصطفاء والنبذ أو التهميش ومعاييرهما، في أثناء إعادة إنتاج رأس المال الثقافي والاجتماعي والمادي ورأس المال السياسي، سواء تعلق الأمر باصطفاء الدلالات وإنتاج المعاني والقيم، أو باصطفاء الأفراد، وهما عمليتان متلازمتان. ولنفكر في ضوء هذا وذاك في تنافسية الأفراد والجماعات ومعاييرها، وقد اختزلت إلى مجرد الانتماء والولاء، أي إن المعيار الهووي: الإثني، المذهبي، الحزبي .. بات معياراً وحيداً للفوز أو النجاة. لنفكر في ما زرعناه بأنفسنا على مدى العقود الماضية، إن لم نذهب أبعد من ذلك، وحان وقت الحصاد. التنصل من المسؤولية عيب أخلاقي. "إن أعمق سوء فهم أقمناه دون أنفسنا هو اعتقادنا بأصالة الموقف الهووي (نسبة إلى الهوية)، كتعبير وحيد عن ذواتنا"[43].

4 – موقف الدروز[44] من الحراك الثوري

تمخضت الثورة الشعبية عام 1947عن نوع من تكافؤ معنوي بين العائلات، على الرغم من التفاوت في الثروة، بحكم رأس المال الرمزي المشار إليه؛ فنهضت العائلات التي كانت مهمشة، وبرزت قوة اجتماعية جديدة يمثلها الشباب المتعلمون تعليماً علمانياً، تعززت بهم الميول الاندماجية الجديدة، واتخذت طابعاً قومياً عربياً واضحاً، إذ انتمى عدد من أبناء العائلات المعروفة إلى حزب البعث العربي الاشتراكي، كمنصور الأطرش ابن سلطان باشا الأطرش، وشبلي العيسمي، ونايف جربوع، وسلامة عبيد، ابن علي عبيد، شاعر الثورة السورية، ونواف عامر وحمود الشوفي وحسين الحجلي، وغيرهم كثير، استفادوا من رأس المال الرمزي لآبائهم الذين برزوا في الثورة السورية والثورة الشعبية. كما اتخذت طابعاً طبقياً وإقليمياً، بانضمام آخرين إلى الحزب الشيوعي السوري، والحزب السوري القومي الاجتماعي، وراحت تنحسر شيئاً فشيئاً سلطة الوجهاء التقليديين وسلطة رجال الدين، إذ احتل المتعلمون واجهة المسرح السياسي، وتسارعت عملية الانتساب إلى الأحزاب السياسية

43 – فتحي المسكيني، الهوية والحرية، ص 14.

44 – نستعمل العبارة في سياق التفريق بين الاتجاه الوطني المندمج في الفضاء السوري وبين الاتجاه الاستقلالي الذي بات اتجاهاً مذهبياً محضاً، متمفصلاً مع الاتجاه الأيديولوجي الموالي للسلطة أو المعادي للحرية، لاعتقادنا أن الأيديولوجية القومية الإحيائية أحيت النزعات الإثنية والمذهبية فقط.

"العلمانية"، حتى أن كثيرين من الزعماء التقليديين عملوا على توزيع أولادهم على هذه الأحزاب، لكسب مواقع نفوذ فيها تحسباً للمستقبل، وكان للمعلمين والمدرسين والطلاب أثر بارز في تسارع هذه الحركة ونشر الأفكار والتصورات والقيم الجديدة.

بتغير علاقات القوة وقواعد السلطة المحلية، تغير مضمون كل من الاتجاهين الاندماجي والاستقلالي، بل انقلب رأساً على عقب. الاتجاه الاندماجي الجديد، وريث الاستقلاليين، غلب عليه المحتوى القومي العربي والمحتوى الطبقي، الشيوعي، والمحتوى السوري القومي الاجتماعي، والاتجاه الاستقلالي الجديد، وريث الاندماجيين، تعمق مضمونه المذهبي. وإذ تحول التعارض الاجتماعي الداخلي إلى تعارض بين القوى الجديدة الصاعدة التي ستكون نواة المجتمع الموازي، وبين القوى التقليدية المحافظة، انخرط رجال الدين في الصراع، إلى جانب الزعامات التقليدية، وغدت خطوط الفصل واضحة بين الجانبين. هذا يفسر تزامن ظهور جماعات درزية مسلحة وشيوع الأحاديث عن التقسيم.

نفترض، في هذا السياق، أن ثمة تناسباً عكسياً بين البعد القومي، الذي عبر عنه حزب البعث، وبين البعد الاجتماعي مفهوماً بدلالة المجتمع المدني، بخلاف ما استقرت عليه الأيديولوجية البعثية من زعم "التلازم بين البعد القومي والبعد الاجتماعي" (الاشتراكي) المستوحى من التجربتين الألمانية والإيطالية. ونعزو الطابع العنصري للقومية العربية المشرقية إلى هذا التناسب العكسي. لعل هذا الافتراض يساعد في تفسير موقف القوميين العرب الدروز من السلطة الشمولية التي لا تزال تتدثر بدثار قومي، على الرغم من وعيهم بنواتها المذهبية، العلوية. فقد أثيرت مسألة التكتلات المذهبية في حزب البعث قبيل حركة 23 شباط 1966[45] في خضم الصراع الداخلي على السلطة. يكفي أن نقرأ عنوانات بعض المذكرات والكتب التي ألفها بعثيون مرموقون، من أمثال: الجيل المدان (منصور الأطرش)، التجربة المرة، (منيف الرزاز) "كسرة خبز" و"إني أتهم" (سامي الجندي) الهزيمة والأيديولوجية والمهزومة (ياسين الحافظ) حطام المراكب المبعثرة (نبيل الشويري) البعث مأساة البداية ومأساة النهاية (مطاع صفدي) وغيرها مما أنتجته أزمة الضمير، يكفي أن نقرأ هذه العنوانات لندرك عمق المسألة المذهبية في ثنايا الأيديولوجية القومية.

45 – منيف الرزار، الأعمال الفكرية والسياسية، التجربة المرة، الجزء الثاني، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986 ، ص 90 – 93. ونيقولاوس فان دام، الصراع على السلطة في سورية، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006، ص 59 – 60.

لعل كثرة من الدروز ينظرون اليوم إلى المسلمين السنة نظرة مذهبية، وإلى السلطة والمتنفذين فيها من العلويين نظرة قومية، ومعظم هؤلاء من الموالين. وينظر آخرون إلى المسلمين السنة نظرة قومية، وإلى العلويين عامة نظرة مذهبية، وبعضهم من المعارضين. والنظرتان كلتاهما لا تنبعان من العقيدة الدينية، بل من التجربة التاريخية وجدلية الاندماج والاستقلال. فالدروز لم يطوروا سردية مظلومية إزاء السنة أو غيرها من المذاهب، بل على العكس من ذلك طوروا، في بيئتهم الجديدة، سردية "عروبية" تقليدية، عشائرية، حافلة بقيم الفروسية وصور البطولة والشهادة. تدل على ذلك أشعارهم ومروياتهم وأهازيجهم .. وضروب الاعتزار الأدبي التي يظهرونها. ولعل في اجترار هذه السردية تعويضاً عن شعورهم بالهامشية والمهانة والخذلان، على طريقة دون كيشوت، حسب تعبير موفق للدكتور خلدون النبواني[46]، بعد أن جردتهم السلطة "القومية" من جميع مصادر القوة، بدءاً من عام 1966، إثر محاولة التمرد التي قام بها سليم حاطوم وعدد من الضباط.

وإلى ذلك فإن العقيدة الدرزية والأيديولجيا الدرزية كلتاهما مجافيتان، بالتساوي، لجميع المذاهب الإسلامية والديانات غير الإسلامية، وتتوجسان منها بالتساوي، فلا محل عند الدروز لتحالفات سياسية على أساس العقيدة الدينية أو الأيديولوجية المذهبية. ومن ثم، فإن اندماجهم طوعاً في الفضاء الوطني العام غير ممكن إلا على مبدأ المواطنة المتساوية في نظام ديمقراطي، وكذلك سائر الجماعات المذهبية والإثنية. فمن البدهي أن كل واحدة من هذه الجماعات تنظر إلى الجماعات الأخرى مرة من زاوية مذهبية، ومرة من زاوية إثنية، والنظرتان كلتاهما تقومان إما على وهم إمكانية الاندماج مذهبياً والاستقلال إثنياً، وإما على وهم إمكانية الاندماج إثنياً والاستقلال دينياً ومذهبياً. والموقفان كلاهما ملغَّمان، إذ يستحيل فصل الانتماء الإثني عن الانتماء المذهبي، وإن بدا أن أحدهما يغلب على الآخر في ظروف معينة. الحالة الكوردية واضحة للعيان.

أشرنا إلى أن علاقات القوة وقواعد السلطة المحلية في جبل العرب تغيرت تغيراً جذرياً منذ عام 1947، وظهرت قوى اجتماعية جديدة احتلت حيزاً واسعاً من الفضاء الثقافي والسياسي، وتغيرت طبيعة التعارضات الاجتماعية بتغير طبيعة القوى الاجتماعية والسياسية التي تبنت أفكاراً وتصورات حديثة بدت غريبة على الفئات التقليدية، ولكن التطور كان في مصلحة القوى الجديدة فسلم الآباء راياتهم للأبناء، وانطلق التنافس بين الأحزاب السياسية على احتلال الفضاء الاجتماعي. وبات الصراع على السلطة واضحاً بتوالي الانقلابات العسكرية. ويمكن القول إن البعثيين ربحوا

46 – خلدون النبواني، بركان جبل العرب الخامد، السويداء والعطالة الثوريّة، الحوار المتمدن، العدد 3325، تاريخ 3 . 4 . 2011.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=253504

الجولة الأولى بمناهضتهم لدكتاتورية الشيشكلي (1952 – 1954). وكان لحملة الشيشكلي على الجبل أثر في تعزيز نفوذهم بعد سقوطه. ثم كان لرمزية عبد الناصر وحرب السويس والوحدة بين سورية ومصر أثر في ظهور كتلة ناصرية ذات شأن عبرت عنها تنظيمات مركزية، كحركة الوحدويين الاشتراكيين ثم حزب الاتحاد الاشتراكي العربي وغيرهما. وإذ تراجع نفوذ السوريين القوميين الاجتماعيين كان التنافس حاداً بين البعثيين والناصريين والشيوعيين. وفعلت الانقسامات المتتالية في هذه الكتل فعلها في شرذمة القوى وتحول الصراع إلى داخل كل منها. فخلت الساحة للسلطة وأجهزتها الأمنية لتخترق البنى الاجتماعية بعد أن اخترقت الأحزاب السياسية، وتخترع زعامات جديدة ومتنفذين جدداً ممن وصفتهم حنة أرندت برعاع الريف[47]. وسيكون لتلك الانقسامات وهذا الاختراق أثر واضح في الموقف من الحراك الثوري.

طرح الحراك الثوري السلمي، ربيع 2011 معادلة جديدة في الحياة السياسية السورية قوامها الانتماء إلى فضاء سوري مشترك ودولة وطنية ديمقراطية، بدلاً من الانتماء إلى أيديولوجية قومية لم تنتج سوى استبداد كلي، أو إلى أممية بروليتارية أفل نجمها بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وتفككه، فاستقطبت الثورة دوائر واسعة من الشابات والشباب. ولكن، بدا مفهوم الدولة الوطنية السورية والفضاء السوري المشترك غريبين عن كلتة كبيرة، من الموالين والمعارضين، تحولت لديها الأيديولوجية القومية العربية إلى عقيدة إيمانية مقدسة. ونتج من ذلك موقف يمكن وصفه بموقف الحيرة بين الاستهجان والاستحسان. لذا يمكن القول إن الشابات والشباب فقط التقطوا نداء الحرية وعملوا مع أترابهم على إنزال الحرية من سماء الميتافيزيقا لتغدو نبض قلوبهم ومعنى تطلعهم إلى المستقبل، وتتحول لديهم إلى إرادة الحق والخير والجمال.

تدل على ذلك الأشكال الإبداعية لنشاطهم، كحملة السنابل وحملة الزيتون وحديقة شهداء درعا وعيد أم الشهيد وغيرها كثير[48]، وهذه موازية لأعمال إبداعية في الفكر والأدب والفن والكتابة حركت الحياة الثقافية الراكدة، فقد أحصينا عدداً كبيراً من الفاعلات والفاعلين في المجال الثقافي انخرطوا في الحراك الثوري واستلهموا مضامينه في أعمالهم، وهم غالبية المثقفات والمثقفين المولودات والمولودين في بيئة درزية، تجاوز وعيهن ووعيهم ثقافتها وقيمها التقليدية وأعرافها وعاداتها وتقاليدها أيضاً. الشابات والشباب والمثقفات والمثقفون هن وهم الكتلة الأساسية التي شاركت في

47 – حنة أرندت، أسس الشمولية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 75 وما بعدها.

48 – الحملات موثقة بالصوت والصورة موجودة لدى الباحث.

الحراك الثوري السلمي مشاركة جذرية إذا صح التعبير، وخلفهم كانت قوى المعارضة التقليدية التي أنهكها الاستبداد. يستثنى من هؤلاء بالطبع "شباب الظل" وبعض "الشباب المحظيين" من أبناء المسؤوليين وحديثي النعمة، ويشكل هؤلاء وأولئك قوام الشبيحة، أو "جيش الدفاع الوطني"، يدعمهم مثقفو السلطة ومحازبوها، ويبررون أعمالهم أو يسكتون عليها، بما في ذلك الأعمال المنافية للتقاليد كضرب النساء المتظاهرات والمعتصمات وشتمهن وإهانتهن والتعريض بهن.

يعد النشاط الثوري للشابات والشباب والمثقفات المنتجات والمثقفين المنتجين للثقافة من أهم الظواهر التي تشير إلى قرب انهيار الاستبداد الكلي، إذ المبادرة الفكرية والروحية والفنية توازي في خطورتها على التوتاليتارية مبادرة الرعاع إلى الجريمة، كما أن كلاً منهما أخطر بكثير من المعارضة السياسية المحضة[49]. وهذا واضح في الحالة السورية الراهنة إذ تقف المبادرات الفكرية والروحية والفنية في مواجهة الجرائم التي يرتكبها الرعاع من الجانبين: جانب السلطة الشمولية وجانب الجماعات المسلحة والجماعات الإرهابية.

هذا عن الحرية. أما الكرامة فكان لها نصيبها من المشاركة العملية، إذ برز في مختلف المناطق كثرة من الأشخاص قدموا نماذج تحتذى في دعم الحراك الثوري وأعمال الإغاثة، وبذلوا ربما أكثر مما في وسعهم في سبيل ذللك. المهم أن الوطنية السورية بمضمون ديمقراطي انزرعت في الوعي السياسي، وبات من العسير اقتلاعها، مثلما انزرعت الحرية.

آ – موقف الموالاة وتبريراته

ثمة كتلة لا يستهان بها موالية للسلطة ولاء خالصاً، قوامها معظم حزبيي الجبهة الوطنية التقدمية، وأعداد كبيرة من المنخرطين في جيش الدفاع الوطني، أو في حركة التوحيد التي أسسها اللبناني وئام وهاب، وأعداد كبيرة من المخبرين الذين باتوا يخشون انكشاف أمرهم، ومن هؤلاء حزبيون ومسؤولون ومناضلون. يضاف إلى هؤلاء أعضاء المنظمات الشعبية الرديفة لحزب البعث أو الحزبين الشيوعيين المشاركين في الجبهة، وأعضاء الاتحادات النوعية: اتحاد العمال واتحاد الفلاحين واتحاد شبيبة الثورة واتحاد الطلبة والاتحاد النسائي واتحاد الكتاب العرب، ومعظم الموظفات والموظفين، ولا سيما المعلمات والمعلمين. وكتلة لا يستهان بها من رجال الدين، على رأسهم مشيخة العقل. فيمكن القول إن جبهة الموالاة منظمة تنظيماً جيداً وخاضعة لقيادات مركزية متماسكة.

يبرر الموالون موالاتهم بأطروحات تتكرر في جميع أحاديثهم:

49 – حنة أرندت، المصدر السابق، ص 78.

1 – المؤامرة التي تشترك فيها معظم دول العالم باستثناء روسيا والصين وكوريا الشمالية وإيران وبعض دول أمريكا اللاتينية. 2 – الجماعات التكفيرية والإرهابية. 3 – الحكم الإسلامي.4 – الوحدة الوطنية. 5 – عزم السلطة على الإصلاح.

تبين هذه الأطروحات تبني الموالين لخطاب السلطة بحذافيره، والتزام ما يقوله إعلامها الرسمي. وتلاحظ في أوساط الموالين ظاهرتان: الأولى هي الموالاة الإيجابية، بمعنى المشاركة في قمع التظاهرات والاعتصامات بأساليب فظة، وممارسة الإرهاب الفكري ضد المعارضين والمستقلين، وتبرير الجرائم التي تركتبها السلطة. والثانية هي الموالاة السلبية، التي تكتفي بترديد الأطروحات المشار إليها، وتبني خطاب السلطة وما يبثه إعلامها، وإظهار الحرص على الوطن والوحدة الوطنية والخوف والتخويف من العصابات المسلحة، ومن حكم الإسلاميين.

لعل وقوف مشيخة العقل ومعظم رجال الدين إلى جانب السلطة يضفي على الموالاة طابعاً مذهبياً، ينفيه، بالطبع، من يدعون أنهم علمانيون من هؤلاء، وحجتهم في ذلك أنهم يوالون نظاماً قومياً اشتراكياً وسلطة علمانية. ليس من السهل في بحث موضوعي أن تشكك بأقوال المعنيين أو أن تحكم على نواياهم. التشكيل يجب أن يذهب إلى كيفية إدراك العلمانية ومدى اقترانها بالوطنية في الثقافة السورية أولاً، وإلى فحص "علمانية" السلطة، التي لم تكن وطنية، منذ نشوئها، أي إنها لم تكن قط سلطة عامة تعبر عن سيادة الشعب، بل سلطة فئوية تسيدت على الشعب، ثانياً. ومن ثم إلى العلاقة بين العلمانية والوطنية من جهة وبينها وبين الديمقراطية من الجهة المقابلة، ولكن هذا ليس موضوع البحث، فاقتضت الإشارة إليه مجرد إشارة.

الظاهرة الأبرز اليوم، في كتلة المولاة هي احتلال رجال الدين معظم الفضاء الاجتماعي والسياسي. هذه الظاهرة تبين بجلاء السياسة الطائفية المذهبية للسلطة ونشاط أجهزتها الأمنية في تأليب الدروز على البدو من ناحية، وعلى "الحوارنة" من ناحية أخرى بصفتهم مسلمين سنة. فقد تجلت هذه السياسة في دعم اللبناني وئام وهاب بالمال والسلاح لتشكيل ميليشيا مذهبية درزية باسم "حزب التوحيد"، ويقدر عدد أعضاء هذه الميليشيا بالمئات، كما دفعت أشخاصاً آخرين من رجال الدين إلى توزيع المال والسلاح وتشكيل ميليشيات مسلحة، وغضت النظر عن جماعات منهم تتسلح ذاتياً. وقد حذر من ذلك "محامو السويداء من أجل الحرية" باكراً في بيان مؤرخ ب 19/11/ 2012، جاء فيه: نحن محامو السويداء من أجل الحرية إيماناً منا بالحفاظ على السلم الأهلي واعتباره الهدف الإنساني والأخلاقي وفرض عين على جميع المواطنين، وإيماناً منا بأن المجتمع ينفرط عقده إن احتكم أفراده إلى لغة السلاح في حل خلافاتهم. وحيث أنه ثبت لدينا بالدليل القاطع بأن ثمة من يوزع

السلاح وبكميات كبيرة على شرائح من المدنيين، لا صفة عسكرية أو أمنية لهم، فهم غير مخولين بحمله أو استخدامه، وأن من يوزع هذا السلاح هم أيضاً أفراد مدنيون من المجتمع الأهلي، مرتبطون بالأجهزة الأمنية أو الحزبية أو بروابط أخرى مشبوهة، ومما يؤسف له أن نجد بعضاً من هؤلاء ممن يتصدرون الواجهة الدينية والذين كنا نأمل منهم ولمكانتهم الروحية أن يكونوا في موقع الحكمة والمسؤولية التي تعطيهم إياها هذه المكانة وبالتالي تعمل على نبذ العنف وتقف بوجه الظلم والفساد. إننا على يقين بأن حمل السلاح هو مشروع فتنة، حيثما وجد سوف يستخدم في فض النزاعات أياً كان شكلها، وأن ذلك سوف يسفر عنه زعزعة السلم الأهلي وإراقة الدماء البريئة. إن السلاح الذي يوزع على فئات محددة من المجتمع الهدف منه ليس الحفاظ على السلم الأهلي بل تهديده، وليس تحقيق الأمن والأمان إنما الإخلال بهما، وليس الدفاع عن النفس بل الاعتداء على الآخرين"[50].

هناك اليوم، إضافة إلى ميليشيا وئام وهاب ثلاث ميليشيات على الأقل يقود إحداها الشيخ نزيه جربوع، أحد أقرباء شيخ العقل يوسف جربوع. والثانية يطلق عليها اسم "مشايخ الربع"، على علاقة مباشرة بشيخ العقل المذكور يوسف جربوع، وثالثة يقودها الشيخ وحيد البلعوس، وقد تشكلت منذ نحو ثمانية أشهر، وتسليحها ذاتي، وقد بلغ عدد أعضائها نحو ثلاثة آلاف، ويمكن أن يرتفع إلى ثمانية آلاف عند الحاجة، حسب تقديرات بعضهم أو معلوماته، وتعد الأقوى والأكثر نفوذاً من سائر الميليشيات[51].

ترفع هذه الميليشيات شعار "الدفاع عن الأرض والعرض"، في ضوء تخلي السلطة عن حماية المدنيين العزل بمن في ذلك الموالون لها. ويرى موالون ومعارضون أن "الدفاع الذاتي" بات أمراً لا مفر منه. تشير أطروحة الدفاع الذاتي وتجلياتها الواقعية المشار إليها إلى تبلور موقف

---

50 – محامو السويداء من أجل الحرية، على الرابط:
https://www.facebook.com/pages/%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%88-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9/400488576664589?ref=ts&fref=ts

51 – حصلنا على هذه المعلومات من خلال مقابلات شخصية مع فاعلين تحفظوا على ذكر أسمائهم، ومقابلة بؤرية غير مباشرة، بتاريخ 25/8/2014، وقاطعنا المعلومات المتداولة. ونشير إلى أن نشاط هذه الميليشيات واضح للعيان، ولا سيما في تأبين قتلى الاشتباكات بين البدو وسكان قرية داما في اللجاة، (أربعة عشر قتيلاً)، إذ احتل رجال الدين الملعب البلدي ورفعوا علم الدروز ذا الألوان الخمسة، ورفضوا رفع العلم السوري، عدا ثلاثة أعلام بعد مفاوضات شاقة مع المحافظ، ورفضوا رفع صور رئيس الجمهورية بشار الأسد، فقاطعت الجهات الرسمية التأبين أو مُنعت من ذلك حسب إحدى الروايات.

مذهبي خالص، هو أحد استحالة رديئة من استحالات النزعة الاستقلالية وانتكاس صريح عن مضمونها الوطني. وهذا ما يؤكد أن الثورة قلبت المعادلات السياسية، فغدا التناقض واضحاً بين الميل الاندماجي في الفضاء الوطني السوري، الذي عبر عنه الحراك السلمي، وتتبناه قوى وطنية ديمقراطية، وبين الميل الاستقلالي وقد تحول إلى موقف مذهبي فظ.

اللافت في تشييع القتلى الذين سقطوا في المواجهات الأخيرة مع البدو (24/8/2014) تنامي الشعور بأن السلطة تخلت عن مسؤوليتها في حماية المدنيين، فانكشف خطاب حماية الأقليات. فقد أكد بعضهم أن "قوات الدفاع الوطني" وعناصر الجيش والأمن وقفوا متفرجين حتى سقط هذا العدد من القتلى وأحرقت بعض البيوت، ويذهب هؤلاء إلى أن السلطة قد تكون وراء هذه المواجهات لإثارة الرعب لدى الدروز، ويتهمون رئيس فرع المخابرات العسكرية، وفيق ناصر، بتدبيرها. قد تكون هذه مجرد ادعاءات وافتراءات، لا تهم صحتها أو عدم صحتها بقدر ما تهم دلالاتها، ومن أهمها تراجع ثقة الموالين بالسلطة.

تؤكد ذلك مظاهر التجييش الطائفي من جهة، والأنشطة التي تقوم بها قوى مدنية، وطنية ديمقراطية، لمناهضة التسلح ومواجهة النزعة الطائفية الصريحة، وتطويق عمليات التحريض على العشائر البدوية وعلى أهالي درعا وريف دمشق، من الجهة المقابلة. من أبرز هذه القوى المدنية "الهيئة الاجتماعية للعمل الوطني في السويداء"، و"محامو السويداء من أجل الحرية"، الذين كانت مشاركتهم المادية والمعنوية في الحراك الثوري لافتة ومميزة، و"تجمع نساء السويداء للتغير الوطني الديمقراطي" و"تجمع القوى الوطنية"، و"المنتدى الأدبي" و"جماعة الكوادر" و"جماعة المبادرة" وغيرها، إضافة إلى عدد من التنسيقيات المعارضة والمستقلة، المعروفة على مواقع التواصل الاجتماعي. وتمتاز الهيئة الاجتماعية بانتهاج أساليب العمل المدني، وانتشارها في مختلف المناطق من المحافظة والتنسيق مع جميع القوى والفعاليات، علاوة على استقلالها عن السلطة والمعارضة التقليدية المؤكد في بياناتها المنشورة على صفحتها على فيس بوك[52]. وتشارك أحزاب المعارضة مشاركة فعالة في هذه التجمعات والتنظيمات الجديدة، التي تحمل بوادر مجتمع مدني ممكن.

52 – الهيئة الاجتماعية للعمل الوطني في السويداء، على الرابط:
https://www.facebook.com/pages/%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%88-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9/400488576664589?ref=ts&fref=ts

اللافت في محافظة السويداء هو التناقض بين مستوى تهميش غالبية سكان المحافظة وإذلالهم، وهما تهميش وإذلال غير مسبوقين، كما تشير التجربة التاريخية التي عرضنا خطوطها العامة، إذ بلغ التهميش الاقتصادي الملموس درجة العوز، وبين مستوى ولاء كتلة المهمشين والمذلين للسلطة التي تعدُّهم جماهيرها. ولا يمكن تفسير هذا التناقض إلا بالخوف من السلطة والخوف من الآخر والخوف من المجهول. المحافظة التي تعد "منطقة آمنة" ليست أكثر من جزيرة من جزر الخوف التي تسيطر عليها السلطة. نعتقد أن أوضاع الجماعات المذهبية الأخرى، ولا سيما العلويين، لا تختلف عن ذلك كثيراً. هذا وجه آخر من المأساة الإنسانية. المحافظون وضباط الأمن الفاسدون، وكلهم نسخ كربونية عن عاطف نجيب، أشد ظلماً وأكثر وحشية من الجنرال كاربييه، حاكم "دولة جبل الدروز"، في عهد الاستعمار الفرنسي، وفروع الأمن أكثر سواداً بما لا يقاس من "غرفة الفحم" التي كان كاربييه يحبس فيها الوطنيين ويعذبهم، ليخرجو منها معفرين بالسواد. لكن كاربييه حاول الاعتذار عن ذلك في مذكراته التي كال فيها المديح للدروز[53].

ب – موقف المعارضة وتبريراته

لقد بات تعبير المعارضة فضفاضاً، يشمل الحراك الشبابي السلمي، الذي منح الثورية معنى جديداً، وأطياف المعارضة المدنية المختلفة، ومنها بعض رجال الدين وفاعلين اجتماعيين من أوساط تقليدية، وقوى المعارضة التقليدية، والجماعات المسلحة، ولا يستبعد الجماعات الإرهابية براغماتياً، وفق القول الشائع: عدو عدوي صديقي.

باستثناء الحراك الشبابي السلمي الذي كان مفاجئاً للجميع ومستقلاً عن الجميع، يشير كل ما تقدم في الصفحات السابقة إلى ضعف المعارضة وهامشيتها، على الرغم مما أبدته من ثبات وما تكبدته من معاناة وما قدمته من تضحيات. فقد حرصت السلطة على أن تكون محافظة السويداء خالصة الولاء، لكن سياساتها كانت تؤدي إلى نتائج مختلفة، إن لم تكن عكسية، ولا سيما بعد أن أعلنت الحرب صراحة على من تعدهم إرهابيين وعملاء، وتبينت فداحة الأضرار والخسائر البشرية والمادية، وازداد عدد القتلى من شباب الدروز في الجيش النظامي، وازدادت الضغوط المباشرة لكي تقام لهم أعراس صارت تسمى "أعراس الدم"، وإجراء مقابلات تلفزيونية مع ذويهم. فاستنكف عدد كبير جداً عن الالتحاق بالخدمة الإلزامية والخدمة الاحتياطية، وازدادت ضغوط رجال الدين والوجهاء

53 – كاربييه، مذكرات الكابتن كاربييه في جبل العرب، ترجمة نبيل أبوصعب، نشر خاص، الطبعة التاسعة، 1999، مقدمة منصور الأطوش، ص 7 وما بعدها.

لكي لا تجري ملاحقتهم، كما قتل عدد من الشباب تحت التعذيب في أقبية المخابرات. يمكن القول إن سياسية السلطة بدأت تولد معارضة، قد تكون مسلحة، فقد يتجه نحوها السلاح الذي يوزعه حلفاؤها والذي تسكت على توزيعه.

إذا كانت مبررات المعارضة الحزبية المنظمة ومطالبها معروفة، فإن مبررات المعارضة غير المنظمة الآخذة في التشكل، على ما يبدو، تتلخص في الدفاع عن الأرض والعرض نظراً لعجز السلطة أو عدم رغبتها في حماية المحافظة. ويرى بعضهم أن كثيرين من جيش الدفاع الوطني قد ينضمون إلى الميليشيات التي شكلها رجال الدين، وهي ميليشيات مذهبية صريحة. واللافت أن بعض العلمانيين لا يرون في هذه المليشيات مجرد أمر واقع فقط، بل ضرورة تمليها استقالة السلطة من واجباتها. هذا النوع من المارضة يذهب في عكس اتجاه الحراك الثوري، وينذر بمزيد من التفكك.

ج – موقف الحياد المخاتل

ينتعمل صفة المخاتلة لوصف موقف المحايدين أو المستقلين، انطلاقاً من عمق الانقسام العمودي الذي أحدثته الثورة ثم الحرب في المجتمع السوري، وظناً بأن المحايدين حقاً هم اللامبالون فقط. أما المبالون الذين يقفون على الحياد فهم إما موالون سلبيون، إلى هذا الحد أو ذاك، وإما معارضون سلبيون إلى هذا الحد أو ذاك، تتبع سلبيتهم من عدم الثقة بالسلطة والمعارضة التقليدية التي حاولت احتواء الثورة والتنطع لقيادتها. معظم هؤلاء مثقفون ومتعلمون تعليماً جيداً ورجال أعمال وفعاليات اجتماعية تحظى بالاحترام والصدقية، لذلك يحسبهم الموالون مع الموالين والمعارضون مع المعارضين، ما دام المحايدون ينتقدون الطرفين. لذلك يستبعد أن يشكلوا تياراً ثالثاً وسطاً.

5 – نتائج واستخلاصات

1 – استعمل البحث عبارات جبل حوران وجبل الدروز وجبل العرب ومحافظة السويداء على التتالي؛ وكان لهذا الاستعمال غاية تاريخية وأنتربولوجية، وأخرى تتعلق بتطور الدلالة. أراد البحث أن يقول إن كل عبارة تحيل على مرحلة تاريخية، وعلى محتوى العلاقات الاجتماعية في كل مرحلة من المراحل، وعلى نمط من أنماط العلاقة الجدلية بين الاندماج والاستقلال، التي انبنى البحث عليها، ليخلص إلى أن الشقة باتت واسعة جداً والاختلاف بات اختلافاً نوعياً بين محافظة السويداء وكل من جبل العرب وجبل الدروز وجبل حوران. هذا الاختلاف، الذي يمكن تلمس مظاهره مادياً وذهنياً، هو ما يعزز أطروحة التعارض بين الاندماج في الفضاء الوطني السوري، الذي عبرت عنه الثورة السلمية، وبين الاستقلال المذهبي في فضاء قومي عربي، لم يكن سوى وهم أيديولوجي. ويؤكد أن

سقوط الأوهام الأيديولوجية كشف عن القاع المذهبي والإثني للمجتمع السوري. لهذا الانكشاف وجه إيجابي، على الرغم من الكارثة الإنسانية المحيقة بنا، هو عدم القفز مرة أخرى عن المشكلات الواقعية، كمشكلة التخلُّع الاجتماعي، أو ما كان يسميه ياسين الحافظ "التكسر الصلبي"، و"نقص الاندماج القومي"[54]، ونميل إلى تسميته نقص الاندماج الاجتماعي، الوطني، وعدم تبلور وطنية سورية. أساس هذا التكسر التباس القومية والدين، ما يقتضي نقد الفكر القومي والأيديولوجية القومية، في إهابها البعثي خاصة، نقداً جذرياً. وكشف القناع عن الخطاب القومي الذي كان يخفي حقيقة أن السياسة ما فوق الوطنية كانت ولا تزال سياسة ما قبل وطنية وما دون وطنية، إثنية ومذهبية.

2 – تبين التجربة السورية أن الاندماج الاجتماعي في فضاء وطني مشترك بين مواطنات ومواطنين أحرار، لا يتوقف على إرادة هذه الجماعة الإثنية أو المذهبية فقط، بل يتوقف بصورة أساسية على عمومية الدولة. والعمومية هنا هي معنى الوطنية، التي لا تقيم فروقاً إثنية أو دينية أو مذهبية أو ثقافية أو جنسية بين المواطنات والمواطنين، تتحدد في ضوئها الحقوق والواجبات. الدولة الوطنية المحايدة حياداً إيجابياً إزاء عقائد مواطناتها ومواطنيها واتجاهاتهم الفكرية والسياسية، تنظر إلى سائر الجماعات الإثنية والدينية والمذهبية على أنها متكافئة في القيمة ومتساوية في الحقوق، بغض النظر عن عدد المنتمين إلى أي منها، فكثرة العدد لا تزيد في ماهية أي جماعة شيئاً وقلته لا تنقص منها شيئاً، ولا يجوز أن تترتب على الكثرة والقلة أي نتائج سياسية.

3 – المآل الذي انتهت إليه الحركات السلمية يكشف لا عن هشاشة حركات التغيير السلمية وهشاشة الحرية فقط، بل يكشف عن حقيقة البنى التسلطية المؤسسة كلها في الثقافة التسلطية أو ثقافة الاستبداد المحدث. لذلك صار نقد هذه الثقافة وكشف النقاب عن عملية التجهيل، التي ينطوي عليها نظام التربية والتعليم والتلقين الأيديولوجي، أو عمليات "إعادة الإنتاج"، مقدمة ضرورية لأي نقد، ورافعة أساسية من روافع التغيير الاجتماعي سلماً. والنقد الذي يستحق اسمه ينأى عن تبني وجهة نظر فئة اجتماعية بعينها، إذ يكشف عن علاقة المعرفة بالسلطة وآليات الاصطفاء والتهميش، لا في المجتمع الكبير فحسب، بل داخل كل فئة اجتماعية من فئاته، ولا سيما في مجتمع كمجتمعنا، لا تزال فيه الجماعات الإثنية والمذهبية تتوفر على سلطة لا مراء فيها على أفرادها، ولا تزال الغالبية العظمى من النساء مضطهدات ومحجور عليهن وممنوعات من المشاركة بحرية في الحياة العامة.

54 – ياسين الحافظ، المؤلفات الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص 716– 717.

4 – لا يمكن اجتياز المسافة، بل الهوة، الفاصلة بين ما نحن عليه وما يمكن أن نكونه وما نستطيع أن نكونه، إذا أردنا، لا يمكن اجتياز هذه المسافة إلا بتفكيك الهوية / الهويات، انطلاقاً من هوية أصلية غير قابلة للتأويل، هي انتماؤنا إلى النوع البشري والجماعة الإنسانية، أو المتجهة إلى أن تكون كذلك. فليس بوسع هوية تنكر ذاتية أفرادها وإنسانيتهم أن تعترف بذاتية الآخرين وإنسانيتهم. هكذا سائر الجماعات الإثنية والمذاهب الدينية. هذا التفكيك هو مشروع تذاوت، أو مشروع أنسة الذوات، ومشروع اندماج اجتماعي، من أجل مجتمع تواصلي، في الوقت نفسه، مشروع يستند إلى كلية الفرد الإنساني، ذكراً وأنثى، بما هو، أي الفرد الإنساني، النموذج الكامل للوجود الإنساني.

5 – إذا كان نزاع الهويات المنفلت من أي عقل وعقال من إنتاج النظام السياسي ومن طبيعة السياسة الاجتماعية الاقتصادية والتعليمية والثقافية، التي لا تختلف عن طبيعة السلطة التي تمارسها، فإن المعارضة الجذرية هي العمل في سبيل إنتاج عقد اجتماعي جديد بين مواطنات حرائر ومواطنين أحرار وبين أنفسهن وأنفسهم تتمخض عنه دولة سياسية قابلة للتحول إلى دولة ديمقراطية. هذا العقد غير ممكن من دون تحرر الأفراد من الروابط الأولية ما قبل المدنية وما قبل الوطنية، وقبل استقلالهن واستقلالهم الذاتي، بالمعنى الكانتي الذي أشرنا إليه. وقد رأينا بوادر هذين التحرر والاستقلال الذاتي في الحراك الثوري السلمي للشابات والشباب، ما يعني أن إمكانية العقد الاجتماعي قائمة، ولكنها لا تتحقق من تلقاء ذاتها. لذلك تمس الحاجة إلى إطلاق مناقشة جماعية تحكمها روح تواصلية وتتبلور في ضوء نتائجها مبادئ العمل الاجتماعي والسياسي وتنظيمات المجتمع المدني المستقلة، التي هي الضمانة الأكيدة للاستقلال والحرية. فإن ما تشكل حتى اليوم من تنظيمات مدنية هو خطوة صحيحة على الطريق الصحيح.

6 – أخيراً تبين التجربة التاريخية أن الغلبة كانت دوماً للاتجاه الاستقلالي عن العثمانيين والفرنسيين، وهو اتجاه ذو مضمون عروبي، مع عنصر مذهبي غير مرفوع، تحول إلى اندماج طوعي في الفضاء القومي العربي، بعد الاستقلال، مع أن الوطنية السورية كانت محور الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، وكان خصومه يلتحقون به، في ربع الساعة الأخيرة كما يقال. ما يعني أن الاتجاه الاندماجي في الوطنية السورية، الذي عبر عنه الحراك الثوري يتوفر على إمكانية الفوز على الاتجاه المذهبي، الذي وصفناه، وأن هذا الأخير لا يملك إلا أن يلتحق به في ربع الساعة الأخيرة. ولما كان المستقبل هو ممكنات الحاضر، فإن الوطنية السورية الجامعة لا تزال أحد الممكنات، ولا نريد أن نقول أقواها، لأن بومة منيرفا لا تطير إلا في الظلام.

****

المراجع

كتب

1 – أبي راشد، حنا، جبل الدروز، مكتبة زيدان العمومية، القاهرة، 1925.

2 – أرندت، حنة، أسس الشمولية، ترجمة أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 75 وما بعدها.

3 – أنطونيوس، جورج، يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثامنة، 1987.

4 – بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، بيروت، 1973.

5 – بورديو، بيير، وجان كلود باسرون، إعادة الإنتاج، في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المؤسسة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007،

6 – الجباعي، جاد الكريم، المجتمع الموازي، مجلة عمران، العدد السابع، شتاء 2013.

7 – الحافظ، ياسين، المؤلفات الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996.

8 – حجازي، مصطفى، ثورة الشباب وتحولاتها الثقافية، مجلة الآخر، العدد الثاني، بيروت، خريف 2011.

9 – حسن، أبيّ، هويتي من أكون، في الطائفية والإثنية السوريتين، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، 2009.

10 – الحكيم، يوسف، بيروت ولبنان في عهد آل عثمان، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1991.

11 – الرزار، منيف، الأعمال الفكرية والسياسية، التجربة المرة، الجزء الثاني، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية، 1986.

12 – شيبلر، برجيت، انتفاضات جبل الدروز – حوران من العهد العثماني إلى دولة الاستقلال، دار النهار بالتعاون مع المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، 2004.

13 – العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، الطبعة الخامسة، 1993.

14 – عيتاني، حسام، الفتوحات العربية في روايات المغلوبين، دار الساقي، بيروت – لندن، 2011.

15 – فان دام، نيقولاوس، الصراع على السلطة في سورية، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، الطبعة الإلكترونية الأولى (بإشراف المؤلف)، 2006.

16 – كانط، إيمانويل، ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2002.

17 – كانط، إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

18 – مجموعة من المؤلفين، سويداء سوريا، موسوعة شاملة عن جبل العرب، دار علاء الدين، 1995.

19 – المسكيني، فتحي، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، 2011.

20 – كاربييه، مذكرات الكابتن كاربييه في جبل العرب، ترجمة نبيل أبوصعب، نشر خاص، الطبعة التاسعة، 1999.

21 – المكتب المركزي للإحصاء، في الجمهورية العربية السورية، إحصاء 2010.

22 – النقيب، خلدون حسن، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1996.

23 – ياسين، أنور ووائل السيد وبهاء الدين سيف الله، بين العقل والنبي، بحث في العقيدة الدرزية، سلسلة الحقيقة الصعبة، رقم 6، دار لأجل المعرفة (ديار عقل – لبنان)، 1985.

مدونات

محامو السويداء من أجل الحرية، على الرابط:
https://www.facebook.com/pages/%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%88-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9/400488576664589?ref=ts&fref=ts

الهيئة الاجتماعية للعمل الوطني في السويداء، على الرابط:
https://www.facebook.com/pages/%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%88-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%8A%D8%AF%D8%A7%D8%A1-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9/400488576664589?ref=ts&fref=ts

مؤنس حامد، على الرابط:

https://www.facebook.com/moenis.hamed?fref=ts&ref=br_tf
تنسيقية السويداء على الرابط: https://www.facebook.com/swaida.revo
خلدون النبواني، بركان جبل العرب الخامد، السويداء والعطالة الثوريّة، الحوار المتمدن، العدد 3325، تاريخ 3 . 4 . 2011.
http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=253504